سِلسلة موسوعات مُصطلحات أعلام الفِكر العَربيّ والإسلاميّ

-٧-

موسوعة مُصطلحات ابْن تيميّة (حجّة الإسلام)

الدّكتور رَفيق العجم

مكتبة لبنان ناشِرون

مَكتبة لبنان ناشِرُون ش.م.ل
زقاق البلاط - ص.ب: ١١-٩٢٣٢
بيروت - لبنان
website: www.ldlp.com
e-mail: info@ldlp.com
وُكلاء وَمُوزّعون في جميع أنحاء العالم

الطبعة الأولى ٢٠٠٣

ISBN 9953-1-0053-5

طُبع في لبنان

المُحتويَات

المقدّمة

تضم هذه المقدمة ثلاثة مواضيع إضافة إلى منهجية التحقيق، تشكّل برمّتها صورة عن حياة ابن تيمية ونتاجه الفكري ضمن ظروفه العامة. ممّا يمهّد للإطلالة على مصطلحاته وأبعادها.

ولعلّ هذه الصورة تساعد على فهم موقفه العقائدي، وتبيّن الجوانب الخفية التي أملت عليه الردود والذهاب هذا المذهب؛ بل العوامل التي ساعدت على ظهور هذا العطاء الغزير من المؤلّفات.

إن المواضيع الأساسية هي:

- سيرة ابن تيمية وعصره.
- فضاء ابن تيمية في أبعاده.
- مصطلحات ابن تيمية في أشهر كتبه.
- تحقيق الموسوعة.

سيرة ابن تيمية وعصره

١ - حياته وأسرته:

الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن الخضر بن محمد الشهير بابن تيمية الحرّاني الحنبلي. ولد بحرّان يوم الإثنين عاشر ربيع الأول سنة إحدى وستين وستماية. فحرّان مسقط الرأس، والأرض الطبيعية التي ترعرع عليها الشيخ إبان مرحلة الطفولة المبكرة، حيث نشأ في مناخها وتصلّبت عظامه بشمسها. وحرّان مدينة مشهورة قديمًا من أعمال الجزيرة الفراتية اليوم. وذُكر عنها أنها: «مدينة عظيمة مشهورة من الجزيرة، وهي قصبة ديار مضر، بينها وبين الرها يوم، وبين الرقة يومان. وهي على طريق الموصل والشام والروم - تركيا -»[١].

كانت حرّان هذه ملتقى الثقافات عبر العصور، فهي موطن الصابئة، ورد ذكرها في الأسفار القديمة وفي كتب الفلسفة، ثم أصبحت مركزًا حنبليًّا كرّسه أجداد الشيخ. وردت سيرة حياة الشيخ ابن تيمية في الكثير الكثير من الترجمات وكتب التاريخ، منها عند تلميذه الحافظ عماد الدين ابن كثير المتوفّى ٧٧٤هـ[٢] والحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفّى ٨٥٢هـ[٣]. كما ذكره تلميذه الحافظ شمس الدين الذهبي المتوفّى ٧٤٨هـ صاحب تاريخ

(١) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٦، ص٢٤١.
(٢) ابن كثير، أبو الفداء، البداية والنهاية، مصر، المعارف، ١٩٦٦، ١/ ٢٤١.
(٣) ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، حيدر أباد، المعارف العثمانية، ١٣٤٨هـ، ص١٤٤.

الإسلام الكبير. والحافظ ابن رجب الحنبلي المتوفّى ٧٤٩هـ في تاريخه وسواهم[١]. وقيل إن جده، محمد بن الخضر حجّ وله امرأة حامل، ومرّ على درب تيماء، فرأى هناك جارية طفلة قد خرجت من خباء، فلما رجع إلى حرّان وجد امرأته قد وَلدت بنتًا، فلما رآها قال يا تيمية فلقّب بذلك. وقال ابن النجار ذكر لنا أن محمدًا هذا كانت أمه تسمّى تيمية، وكانت واعظة، فنُسب إليها وعُرف بها[٢].

ما أن بلغ ابن تيمية السادسة حتى هاجر به أبوه وبأخويه إلى دمشق هربًا من جور التتار. وهناك أخذ الشيخ وهو في مرحلة طفولته المتأخّرة يتنقل بين دمشق والمدن الأخرى، يكتسب المعرفة ويحصّل العلوم، وما لبث أن برع فيها واستمسك بنواصيها حتى برز بين أقرانه، علمًا أن دمشق كانت إحدى عاصمتي الدولة المملوكية، والأخرى القاهرة. ومن الطبيعي أن تلعب هاتان المدينتان دورًا حضاريًّا ثقافيًّا.

ولقد كان تميّز ابن تيمية لاحقًا وبراعته مضرب مثلٍ يُحتذى عند تلامذته ولدى من أرّخ له، فقيل فيه:

«مفتي الأمة وبحر العلوم، سيّد الحفاظ، فارس المعاني والألفاظ، فريد العصر قريع الدهر، شيخ الإسلام، قدوة الزمان، ترجمان القرآن، علم الزهاد وأوحد العباد، قامع المبتدعين وآخر المجتهدين، نزيل دمشق وصاحب التصانيف التي لم يسبق إلى مثلها»[٣].

٢ - ثقافته:

تعلّم الشيخ الخط والحساب وحفظ القرآن، ثم أقبل على الفقه وقرأ أيامًا في العربية على يد ابن عبد القوي المتوفى ٧١٦هـ، وأخذ يتأمّل كتاب سيبويه حتى فهمه وبرع في النحو وأقبل على التفسير إقبالًا كليًّا، حتى سبق فيه.

---

(١) ابن الوردي، زين الدين، تاريخ ابن الوردي، النجف العراق، المطبعة الحيدرية، ٢/ ٣٠٢.
(٢) البستاني، بطرس، دائرة المعارف، بيروت، دار المعرفة، ١/ ٤١٧.
(٣) المرجع ذاته، ص٤١٧.

وقيل أخذ أصول الفقه عن والده، وكان أبوه أحد كبار مشايخ حرّان، ومن كبار الحنابلة وأئمتهم[1]. ثم «سمع من ابن عبد الدائم والقاسم الاربلي والمسلم ابن علان وابن أبي عمرو الفخر»[2]. وذُكِرَ عنه أيضًا بأن «شيوخه الذين سمع منهم أكثر من مائتي شيخ، وسمع مسند الإمام أحمد بن حنبل مرات، وسمع الكتب الستة الكبار والأجزاء، ومن مسموعاته معجم الطبراني الكبير»[3] عُنِيَ الشيخ بالحديث، وتُروى حادثة مفادها قدوم أحد مشايخ حلب على ابن تيمية، إذ أراد اختبار ذكائه، قال الشيخ: «يا ولدي امسح هذا حتى أملي عليك شيئًا تكتبه، ففعل، فأملى عليه من الأحاديث أحد عشرًا أو ثلاثة عشر حديثًا، وقال: أسمعه علي، فقرأ عليه عرضًا كأحسن ما أنت سامع. ثم جعله يقرأ عدّة أسانيد، فأعادها، فقام الشيخ وهو يقول: «إن عاش هذا الصبي ليكوننَّ له شأن عظيم، فإن هذا لم يُرَ مثله»[4].

بقي منكبًّا على العلم والحفظ حتى تحصّل له الزاد الوفير، فاجتمعت عنده غزارة المعلومات إلى جانب سرعة البديهة. حيث ذكر ابن حجر على لسان تلميذه الذهبي، قال: «كان يحقّ له الاجتهاد لاجتماع شروطه فيه... وما رأيت أسرع انتزاعًا للآيات الدالّة على المسألة التي يوردها فيه، كأن السنّة نصب عينيه، وعلى طرف لسانه»[5].

أدّى هذا كله إلى أن يدرّس الشيخ ويفتي وهو في ريعان الشباب. ففي عام ٦٨٠هـ «يوم الاثنين ثاني المحرم درس الشيخ... بدار الحديث السكرية التي بالقصّاعين... وقد أطنب الحاضرون في شكره على حداثة سنّه وصغره، فإنه كان عمره إذ ذاك عشرين سنة وسنتين»[6].

«ويأتي بما يتميّز منه أعيان البلد في العلم، وأفتى وله نحو سبع وعشرين

---

(١) ابن عبد الهادي، محمد، العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، القاهرة، الكتبي، ١٩٣٨، ص٥.
(٢) ابن حجر، الدرر الكامنة، ص١٤٤.
(٣) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص٤.
(٤) المرجع ذاته، ص٤.
(٥) ابن حجر، الدرر الكامنة، ص١٥٠.
(٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ١/٢٩٥.

سنة، وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت»[1].

كانت له خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم. ومعرفة بفنون الحديث، مع حفظه لمتونه الذي انفرد به، وهو عجيب في استحضاره، واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب والسنّة والمسند.

أما التفسير فسلّم إليه، وله في استحضار الآيات للاستدلال قوة عجيبة. ولفرط إمامته في التفسير، وعظمة اطّلاعه بيّن خطأ كثيرًا من أقوال المفسّرين، وقيل كان يكتب في اليوم والليلة من التفسير والفقه، أو من الأصلين أو من الردّ على الفلاسفة والأوائل نحوًا من أربعة كراريس[2].

٣ - شخصيته:

جمع الشيخ إلى جانب شدّة الذكاء حدّة المزاج والحساسية القوية. وقد انعكس ذلك على علاقته بالآخرين من مشايخ وحكّام. فتجلّى ذلك في تصلّبه بمواقفه وجرأته. «له عداوة في النفوس وإلا لو لاطف خصومه لكان كلمة إجماع. فإن كبارهم خاضعون لعلومه معترفون بشغوفه، مقرون بندور خطئه. وأنه بحر لا ساحل له وكنز لا نظير له، ولكن ينقمون عليه أخلاقًا وأفعالًا، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك»[3] ولعلّ الجرأة والحدّة المزاجية وتصلّب الرأي كادت جميعها أن تؤدّي بالإمام إلى مآزق خطرة، حتى في تلك المواقف التي تتطلّب حرصًا. إذ ورد أنه وقف أمام قازان - سلطان التتر - محاججًا قائلًا: «أنت تزعم أنك مسلم ومعك مؤذنون وقاضي وإمام وشيخ على ما بلغنا، فغزوتنا وبلغت بلادنا على ماذا؟ وأبوك وجدك هولاكو كانا كافرين وما غزوا بلاد الإسلام، بل عاهدوا - عاهدا - قومنا وأنت عاهدت وقلت فما وفيت»[4]. ومع ذلك لم يمسّه محمود قازان بل أقبل التتر يتبرّكون به. ومن مزاياه الغريبة أن حمل السيف إلى جانب القلم. مثال ذلك ما حدث

---

(١) البستاني، دائرة المعارف، ٤١٧/١.
(٢) أبجد العلوم، بيروت، مكتبة لبنان، ٢٠٠١، ص١٠٠٥.
(٣) ابن حجر، الدرر الكامنة، ص١٥١.
(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ٨٩/١٤.

في المعارك التي خاضها ضدّ التتر. «قال لي الشيخ يوم اللقاء ونحن بمرج الصفر وقد تراءى الجمعان: يا فلان أوقفني موقف الموت...»[(١)] وسيرته الحربية عينها حصلت في قتال الفرق الدينية غربي الشام في الجبال. إذ أفتى الشيخ عام ٧٠٥هـ بضرورة قتال سكان الجبال المنيعة من الظنيين والعصاة المارقين. «فحرّك الله سبحانه عزمات نفوس ولاة الأمر لقتال أهل جبل كسروان، وهم الذين بغوا وخرجوا على الإمام وأخافوا السبل وعارضوا المارين بهم من الجيش بكل سوء، ثم تجهّز هو بمن معه لغزوهم بالجبل، صحبه وليّ الأمر نائب المملكة المعظمة... حتى فتح الله الجبل...»[(٢)].

ومن حوادث الشيخ الطريفة الشاهدة على حدّة مزاجه ما وقع له مع سلطان المماليك قلاوون. «جثي الشيخ تقي الدين على ركبتيه وتكلّم مع السلطان في ذلك بكلام غليظ - حول وضع أهل الذمّة - وردّ على الوزير ما قاله ردًّا عنيفًا، وجعل يرفع صوته والسلطان يتلافاه ويسكته بترفّق وتؤدة وتوقير»[(٣)].

أما هيئة الشيخ ومطلعه وخلقه فقد صوّرتها لنا المراجع القريبة من حياته. فذكر ابن حجر، قال: «كان أبيض أسود الرأس واللحية، قليل الشيب، شعره إلى شحمة أذنيه. وكأن عينيه لسانان ناطقان، ربعة من الرجال، بعيد ما بين المنكبين، جهوري الصوت، فصيحًا سريع القراءة تعتريه حدّة، لكن يقهرها بالحلم. قال ولم أرَ مثله في ابتهاله واستغاثته وكثرة توجّهه، وأنا لا أعتقد فيه عصمة»[(٤)].

اتّسم الشيخ بالحلم والرحمة، وهما سمتان خلقيتان تمتّع بهما إلى جانب تديّنه قولًا وعملًا. «وكان محافظًا على الصلاة والصوم معظّمًا للشرائع ظاهرًا وباطنًا، لا يؤتى من سوء منهم، زهد عن المال. وكان يدعو إلى

---

(١) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص١٧٧.
(٢) المرجع ذاته، ص١٧٩.
(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٤/ ٥٤.
(٤) ابن حجر، الدرر الكامنة، ص١٥١.

الجهاد ولم يقبل كل يوم دينارًا ولا بقجة قماش من السلطان»[١]. وتمتّع الإمام تقي الدين بالصفح والرحمة، مثال ذلك رفضه انتقام السلطان من بعض الفقهاء الذين عادوا الشيخ وخذلوه ونصروا أعداءه، وخاصة عدو السلطان الناصر بيبرس، الجاشنكير، وقال الشيخ: «إذا قبلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم»[٢] وكان قاضي المالكية ابن مخلوف يقول: «ما رأينا مثل ابن تيمية، حرّضنا عليه فلم نقدر عليه، وقدر علينا فصفح عنّا وحاجج عنّا»[٣].

٤ - مسار حياته ووفاته:

حياة الشيخ سجلّ حافل بالمعاناة والمحاكم والوشاية والنضال والحروب، وقد كان عنيدًا في رأيه لا يغلب أو يستكين أو تلين له قناة. والشواهد على ذلك ملأت سنوات حياته، وما سنورده على سبيل المثال لا الحصر، ليكون دلالات هادفة.

١- وقعت له أول معارضة عام ٦٩٨هـ، حيث امتُحن ونُسبت له البدع ونظرية التجسيم، وقد هوجمت عقيدته الحموية، «وهي عبارة عن جواب لأهل حماة، كان قد وضعه في ست كراريس، وفيها ترجيح مذهب السلف وحرب على المتكلّمين»[٤].

٢- عام ٦٩٩هـ «دار الشيخ تقي الدين ابن تيمية رحمه الله وأصحابه على الخمارات والحانات فكسروا آنية الخمور، وشقّقوا الظروف وأراقوا الخمور، وعزّروا جماعة من أهل الحانات المتّخذة لهذه الفواحش، ففرح الناس بذلك»[٥]. لعلّ هذه الأعمال مشابهة تمامًا لأفعال الإمام ابن حنبل.

٣- في سنة ٧٠٥هـ طالب جماعة من فقراء الأحمدية الشيخ بعد أن اجتمعوا إليه بالقصر الأباق أن يكفّ عن هجومه عليهم، فلم يستجب وأجابهم:

---

(١) المرجع والصفحة ذاتهما.
(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٤/ ٥٤.
(٣) المرجع والصفحة ذاتهما.
(٤) المرجع ذاته، ص٤.
(٥) المرجع ذاته، ص١١.

«لا بدّ لكل أمر أن يدخل تحت الكتاب والسنّة، قولًا وفعلًا، ومن خرج عنهما وجب الإنكار عليه»[1].

وفي العام نفسه حُبس الشيخ في القاهرة ثم نُقل إلى الجب، وحصل اضطهاد للحنابلة «بالديار المصرية وإهانة عظيمة كثيرة»[2].

٤- بقيت مشكلات الشيخ تتابع بين ٧٠٧-٧١٢هـ في مصر. فقد ضايقه مشايخ الصوفية واشتكوا عليه، وقالوا إنه قال لا يستغاث بالنبي، ثم همّ الشيخ على السفر فأُعيد من بلبيس في مصر حيث سجن. ثم نُقل إلى الإسكندرية. وفي أثناء سجنه «استمرّ الشيخ في الحبس يُستفتى ويقصده الناس ويزورونه، وتأتيه الفتاوى المشكلة التي لا يستطيع الفقهاء من الأمراء وأعيان الناس، فيكتب عليها بما يحيّر العقول من الكتاب والسنّة»[3].

ثم سُجن في برج شرقي في الإسكندرية، وبقي يمارس نشاطه ومواقفه حتى أخرجه منه السلطان قلاوون سنة ٧٠٩هـ. وفي أثناء وجود الشيخ بالإسكندرية شنّ حربًا شعواء على الفرق الصوفية من السبعينية والعربية[4].

«ولقد اتّفق أنه وجد بالإسكندرية إبليس قد باض فيها وفرّخ وأحلّ بها فرق السبعينية والعربية، فمزّق الله بقدومه عليهم شملهم وشتّت جموعهم شذر مذر وهتك أستارهم وفضّهم واستتاب جماعة كثيرة منهم، وتوّب رئيسًا من رؤسائهم»[5].

ومن ثمّ عاد الشيخ عام ٧١٢هـ إلى دمشق معرّجًا على القدس.

٥- في عام ٧١٨هـ أشار قاضي القضاة على الشيخ بترك الإفتاء في مسألة الحلف بالطلاق، فقبل ابن تيمية بنصيحته. ثم عاد إلى الإفتاء بمسألة

---

(١) المرجع ذاته، ص٣٦.
(٢) المرجع ذاته، ص٣٨.
(٣) المرجع ذاته، ص٤٦.
(٤) نسبة إلى ابن سبعين المتوفى ٦٦٨هـ وابن عربي المتوفى ٦٣٨هـ.
(٥) المرجع ذاته، ص٥٠.

الحلف بالطلاق قائلًا: «لا يسعني كتمان العلم»[1].

٦- وفي عام ٧٢٦هـ قام القضاة مرة أخرى ضدّ الشيخ وكانت محنته الأخيرة، وسببها فتوى حول شدّ الرحال لزيارة القبور، وهي مسألة كان قد أفتى بها قبل عشرين عامًا. وذكر أن علماء بغداد كانوا قد أيّدوا وجهة نظره[2]. لكن علماء دمشق عكس ذلك. ففي يوم «الإثنين عند العصر سادس عشر شعبان اعتقل الشيخ... بقلعة دمشق...»[3] ففرح فرحًا شديدًا وأعلن أنه انتظر ذلك. ثم ازداد التضييق على الشيخ ومنع من الكتابة في سجنه، كذلك حصل لأتباعه في الخارج، فاضطهدوا وكمّت أفواههم.

وأخيرًا في «ليلة الإثنين والعشرين من ذي القعدة توفّي الشيخ الإمام العالم العلّامة الفقيه الحافظ الزاهد العابد المجاهد القدوة... بقلعة دمشق بالقاعة التي كان محبوسًا بها. وحضر جمع كثير إلى القلعة وامتلأ الجامع أيضًا وصحنه والكلاسة. ثم تزايد الجمع إلى أن ضاقت الرحاب والأزقّة والأسواق بأهلها ومن فيها، ثم حُمل بعد أن صلّي عليه على الرؤوس والأصابع... وألقى الناس على نعشه مناديلهم وعمائمهم وثيابهم... فلما قضيت الصلاة حمل إلى المقبرة الصوفية... وحضر نساء كثيرات...»[4].

كتب ابن الزملكاني على بعض تصانيف ابن تيمية رحمه الله هذه الأبيات:

ماذا يقول الواصفون له ... وصفاته جلّت عن الحصر
هو حجة لله قاهرة ... هو بيننا أعجوبة العصر
هو آية في الخلق ظاهرة ... أنوارها أربت على الفجر

---

(١) المرجع ذاته، ص٦٠. وملخّص رأيه أن الطلاق باطل إذا حصل في ظروف معيّنة منها: الإكراه، التهديد، الحلف الكاذب، التعليق على شرط، صيغة القسم وغيرها.
(٢) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص٣٤٢.
(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ص١٤٣.
(٤) المرجع ذاته، ص ١٣٥-١٣٧.

فضاء ابن تيمية في أبعاده

عندما نتحدّث عن فضاء عالِم، نقصد منه كشف اللثام عن العوامل الموضوعية المحيطة ببيئته الشخصية موضع الدراسة، تلك العوامل المؤثّرة فكرية أم سياسية واجتماعية. إن النظرية وليدة ظروفها، ولا يمكن أن تتناول مواضيع خارج ما تمليه هذه الظروف. وهنا يأتي في طليعة هذه الظروف التيارات الفكرية الكبرى المسيطرة على ثقافة ومثقّفي عصور الإسلام منذ الثالث الهجري وحتى مطلع النهضة تقريبًا. ولعلّ التيّارات الكبرى الأربع: الكلام، الفلسفة، التصوّف، التشيّع والباطنية هي المؤثّرة والفاعلة. وقد وردت مفصّلة في مقدّمة موسوعة مصطلحات الغزالي، فليس من الضروري التكرار. علمًا أن الإمام ابن تيمية تناولها جميعًا وردّ عليها في كتبه ردودًا تختلف طبعًا عن موقف الغزالي.

لهذا فضّلنا هنا إحالة القارئ إلى هناك ومعالجة جوانب أخرى خاصة في فضاء وبيئة ابن تيمية، وتبيان تأثّره الحنبلي وميّزات هذا المذهب، فضلًا عن الظروف السياسية والاجتماعية المستجدّة والمختلفة عن عصر الغزالي.

إن هذه العوامل الموضوعية وإن اختفت أحيانًا لكن المتبحّر لا بدّ أن يلمّ ببعض نواحيها مقارنة وربطًا للمواقف. ولا سيّما أن الشيخ لم يغب عن الممارسة الاجتماعية والسياسية إلى جانب عطائه الفكري إبّان رحلة عمره الشاقة.

١ - الأوضاع السياسية:

شهدت أرض المشرق العربي بين القرنين الخامس والسابع الهجريين أحداثًا عاصفة وحروبًا طاحنة وغزوات مدمّرة. فقد تعرّض المشرق العربي

لغزوتين: الغزو الصليبي - الفرنجة - من الغرب وغزو التتار من الشرق، واستطاع كل منهما التمركز في مناطق واسعة من أرض المشرق العربي محدثًا حروبًا وتدميرًا وتغيّرات شتّى. وقبل مولد الشيخ استطاع المسلمون عبر صلاح الدين ثم المماليك صدّ غزو الفرنجة وإجلاءهم تباعًا عن فلسطين وسوريا ولبنان.

أما الزحف المغولي فقد شهد الشيخ جزءًا منه وقاتل في جزء وتصدّى لسلطان التتر قازان، كما ذكرنا، منتصرًا لسلطان المماليك. ويبدو أن غزو المغول التتار كان مدمّرًا، حيث هُدم جزءٌ من أكبر حاضرات العالم آنذاك بغداد، وحصل فيها فيما حصل تغيّر سكّاني، كما حدث إحراق المعالم الحضارية الثقافية، إلى جانب تدمير الإنتاج والتجارة، ثم استباحة المدينة: «فدخلت سنة خمس وخمسين وستماية. . . وفيها كانت فتنة عظيمة ببغداد بين الرافضة وأهل السنّة، فنهب الكرخ ودور الرافضة»[١]. ثم دخل هولاكو والجند قد صرفت وأعدادها قليلة وقتل المستعصم واستبيحت بغداد أربعين يومًا. . .»[٢] فلا عجب إن شبّ الشيخ ناقمًا على الفرق الدينية والعدو الخارجي الذي هدّد الأمة. من هنا تشديده النكير على الفرق الدينية ودعوته لها قولًا وعملًا إلى الانضواء تحت لواء السنّة، ليجمع الكلمة ويشذّب ما علق بالدين من بدع وأفكار. وهذه الآلية النفسية معروفة في حياة المجتمعات. ففي أثناء مداهمة الخطر الخارجي يلجأ الأفراد إلى الاحتماء بسقف واحدي النظرة شديد التماسك لمواجهة التفسّخ والانحلال.

لكن هذه الصورة المأساوية انقلبت لصالح المسلمين، إذ «استولت التتر على دمشق - بعد حلب - وسائر الشام إلى غزّة وشحنوا في البلاد، فيها كانت هزيمة التتار يوم الجمعة الخامس والعشرين من رمضان على عين جالوت. . . فانهزمت التتار هزيمة منكرة وأخذتهم سيوف المسلمين وقتل مقدّمهم كبغا واستؤسر ابنه»[٣].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٣/ ١٩٦.
(٢) المرجع ذاته، ص ٢٠٢-٢٠٤.
(٣) تاريخ ابن الوردي، ٢/ ٢٩٠.

إن هذا الانتصار إلى جانب الانتصارات الأخرى للمماليك ساعدت الشيخ على موقفه العقائدي المتمثّل في تبنّي الحنبلية، والدفاع عن العقيدة السنّية الصراتية ذات التوجّه الواحدي المتشدّد والدائر في فلكي القرآن والسنّة بظاهرهما واسميّتهما - أي المدرسة الاسميّة - وبالوقت عينه أدّى ذلك إلى الدفاع عن سلطان المماليك وسلطتهم طالما كرّست السنّة القويمة.

إن اطلاعًا سريعًا على فتوحات المماليك في عام ٦٦٦هـ[1] يؤكّد على ما ذكرناه، من ترسيخ سلطان المماليك، حيث فتحت تباعًا أنطاكية، يافا، مصياف من الإسماعيلية، البيرة على الفرات، قيسارية، حمص، طرابلس، عكا، ملطية الخ. . .

هذه الانتصارات فرضت وهيّأت بروز داعية سني توحيدي متشدّد، يدعو للانضواء تحت لواء السلطان والالتزام بالأصول القويمة ومحاربة البدع والفرق.

وكما شهدت أرض المشرق أحداثًا في مواجهته مع القوى الخارجية الوافدة، فقد شهدت صراعًا داخليًا نتج عن طبيعة الحكم المملوكي العسكري وعن صراع الفرق الدينية هذا الحكم شدّد من سيطرته الداخلية لمواجهة حروب الخارج، فشنّ حروبًا داخلية على الفرق الدينية في جبال الشام، وقد حضّ الشيخ عليها وأفتى بجدواها بل اشترك فيها كما ورد سابقًا. وكان أن «حرّك الله سبحانه عزمات نفوس ولاة الأمر لقتال أهل جبل كسروان، وهم الذين بغوا وخرجوا على الإمام، وأخافوا السبل وعارضوا المارّين بهم من الجيش بكل سوء، ثم تجهّز هو بمن معه لغزوهم بالجبل، صحبه ولي الأمر نائب المملكة المعظّمة. . .»[2].

لهذا كلّه يمكن اعتبار الشيخ داعيةً ومحرّضًا ومفتيًا ومحاربًا للفرق، فهو أحد دعاة حكم المماليك، بل مقاتل وجامع للواء في صفوفهم.

---

(١) المرجع ذاته ص ٣١٢-٣١٦، والبداية والنهاية ١٣/ ٢٧٢-٣٤٠.
(٢) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ٢/ ١٧٩.

٢ - الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية:

إن مرحلة الشيخ الاجتماعية ينطبق عليها وصف ابن خلدون في مقدّمته: «في الدولة العامة والملك». حيث تحرّل المجتمع إلى لاستكانة، بعد أن مرّ من البداوة والسعي بالظفر والقسوة واعتماد العصبية إلى الترف والغنى وتقدير الفنون والعلوم، فالدعة والهدوء وعدم الإنتاجية. وساعد على هذه الاستكانة دخول أقوام من الخارج بصفة مستعمر مدمّر. ولقد شكّلت الزراعة والتجارة في حقبة الشيخ الموردين الأساسيين لمعاش الناس بالرغم من تردّيهما وضعفهما. علمًا أن التغيّرات الزراعية النامية ظهرت منذ عهد البويهيين، لكن التشرذمات اللاحقة في جسم الدولة العباسية فعلت فعلها في الزراعة وتركت أثرها البالغ في التجارة أيضًا. وما إن جاءت الموجات الغربية والتترية حتى بدأ التوقّف نسبيًّا في نموّ الإنتاج، فتُركت معظم الأراضي خوفًا من الغزاة وشلّت التجارة لانقطاع الطرق.

وقد قدمت التتار في سنة ٦٢٨هـ إلى «الجزيرة وديار بكر - منطقة حرّان - فعاثوا بالفساد يمينًا وشمالًا فقتلوا وسبوا على عادتهم»[١]. أما التجارة فقد أصبحت بأيدي الفرنج فترة ثم بأيدي التتر.

ومن أوصاف التدمير الاقتصادي أن التتر «كانوا يجمعون الحرير الكثير الذي يعجزون عن حمله فيطلقون فيه النار وهم ينظرون إليه، ويخرّبون المنازل، وما عجزوا عن تخريبه يحرقونه»[٢].

وكان من الطبيعي، نتيجة الانحدار المعيشي والأمني اللذين وصفناهما، أن تتفشّى الأمراض والمجاعات وتحدث الاضطرابات العائلية، ويعمّ الغلاء وتكثر الوشايات والانقلابات. مثلًا في «سنة ٦٢٨هـ كان غلاء شديد بديار مصر وبلاد الشام وحلب والجزيرة بسبب قلّة المياه السماوية والأرضية»[٣]. في عام ٦٥٥هـ ظهرت مجموعة انقلابات، قتل أيبك بأمر من شجرة الدر، ثم

---

(١) البداية والنهاية، ١٢٨/١٣.
(٢) المرجع ذاته، ص٨٨.
(٣) المرجع ذاته، ص١٤٨.

قتل مماليك أيبك شجرة الدر[١]. في عام ٦٥٦هـ «اشتدّ الوباء بالشام وخصوصًا بدمشق حتى عزّ مغسلو الموتى»[٢].

في عام ٦٧٩هـ «اشتدّ الغلاء بأرض مصر جدًّا، فهلك خلق كثير جدًّا من الفقراء والأغنياء، ثم أعقبه فناء عظيم... وأكلت الكلاب الميتات... وقع وباء شديد ببلاد عنزة بين الحجاز واليمن، وكانوا عشرين قرية، فبادت منها ثماني عشرة... وبقيت أنعامها وأموالهم لا قانٍ لها»[٣].

يضاف إلى هذه الصورة الاقتصادية الاجتماعية القاتمة حال نظام الأوقاف السائد: «ذلك بأن كبار المثرين السوريين والمصريين كانوا كزملائهم العراقيين من قبل يقفون ممتلكاتهم الضخمة على وجوه البر وخدمة العلم صيانة لها من المصادرة فتدرّ على الأقل دخلًا ما للواقف وذرّيته، ولكن هذه الأوقاف كانت تصدّ طبقة غير يسيرة من الأمة عن طلب الرزق، وتقود إلى حياة من الكسل الديني والتدروش مبعدة في الوقت ذاته مساحات شاسعة من الأراضي عن نطاق الاستثمار، ومن هنا جاز اعتبارها مسؤولة إلى حدّ بعيد عن الانحطاط الاقتصادي في الشرق»[٤].

لكن المماليك استطاعوا أن يؤمّنوا أموالًا لخزينة الدولة عبر نظام اقتصادي اتّبعوه، مفاده أنه تميّز بضروب من «المصادرة والاحتكار - التي كانت تؤلّف العمود الفقري لمالية الدولة... فكانت الدولة تبتاع بالإكراه معظم المحاصيل والمواد الرئيسية، ثم تبيعها من جديد إلى تجّار التجزئة»[٥].

لهذا كله يمكن القول ترجيحًا: إن اضطراب الاقتصاد في العهد المملوكي رافقه اضمحلال العمل العقلي الحرّ، وربما رافقت القساوة الاجتماعية اتّجاهات التزمّت العقلي. فمثلًا كان المنطق قبل ذلك منهج المتكلّمين وأسلوب الفلاسفة، وبطرقه وآلاته تبنّت الفرق حججها. وبتركيباته

---

(١) تاريخ ابن الوردي، ٢/٢٨٨.
(٢) تاريخ ابن الوردي، ٢/٢٨٥.
(٣) البداية والنهاية، ١٣/٢٦.
(٤) بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت، دار العلم، ط٤، ص٣٧٢.
(٥) المرجع ذاته، ص٣٧٣.

جادل الخصم خصمه مدافعًا عن عقيدته. وإذ بهذا المنطق يغدو منطلقًا لتعكير الفكر وتفريق الأمة وتزويغ العقيدة، فهو المسؤول عن تغذية الجدل والفرقة، وذلك في زمن سياسي اقتصادي أصبحت الدولة فيه بحاجة ماسّة إلى التماسك والسلطة المسيطرة وكبح الحريات. فلا عجب إن شدّد الشيخ النكير عليه، وعلى الفرق كافّة. لكنه شيّد منطقًا إسميًا متميّزًا. كل هذا ضمن الفضاء والمعطيات التي وصفناها في تلك المرحلة وضمن البيئة التي حدّدناها.

٣ - الأوضاع الفكرية والعقائدية:

انحصر العمل العقلي في فترة الشيخ انحصارًا نسبيًا، أما المذاهب الفقهية فاعتمدت التقليد وما خطّه السلف. وتبنّى سلاطين المناطق والفئات الحاكمة المذاهب الفقهية وشجّعوها، بمثل ما شجّع البعض القليل منهم الحركات الصوفية. وابتنى هؤلاء الحكّام المراكز التعليمية التي كان لها الدور المهم في حفظ العلم التقليدي. وتحوّل العلم إلى مدارس، خاصة للحديث، حيث اشتهرت: النورية والأشرقية في دمشق. كذلك الكاملية في القاهرة. واشتهر الحنابلة بمدارسهم كالجوزية والسكرية في دمشق بحي قاسيون قرب باب جابية[١].

ويعود تاريخ دخول الحنبلية دمشق إلى أواخر القرن الخامس الهجري. ويظهر أن تلميذًا لقاضي بغداد الحنبلي الكبير أبي يعلى، الشيخ أبو الفرج عبد الوحيد. . . هو الذي أدخل الحنبلية إلى دمشق حيث توفي سنة ٤٨٦هـ[٢].

«ومن ذلك الحين لم تكفّ دمشق عن أن تكون وهي على مقربة من فلسطين مركزًا مهمًا للحديث»[٣]. واشتهرت أسرة ابن تيمية في تبنّي الحنبلية، ولقد ساهم عزّ الدين - أحد أجداد الشيخ - في نشر الحنبلية بحران ٥٤٢هـ[٤].

(١) Laoust, Henri, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takï.D. B. Taimiyya, Caire, 1938, p.19.

(٢) Ibid, 13

(٣) Ibid, 13

(٤) الغزي، كمال الدين، مختصر طبقات الحنابلة، جمع جميل الشطي، مجهول، ١٣٣٩هـ، ص٤٧.

أما الحنابلة فيمكن اختصار موقفهم في الكثير من المسائل بالنقاط التالية التي شكّلت لبنات شيّد على أساسها الشيخ موقفه:

آ- يتبنّى الإمام ابن حنبل الموقف الجبري ويتابعه عليه اتباعه. فـ«القدر خيره وشرّه، وقليله وكثيره، وظاهره وباطنه، وحلوه ومرّه، ومحبوبه ومكروهه، وحسنه وسيّئه وآخره، من الله قضاء وقضاه وقدرًا قدّره عليهم...»[1]. فلا عجب إن وقف ابن تيمية موقفًا معاديًا للفرق والمتكلّمين.

ب- كان يأمر ابن حنبل باتباع الأثر ويقرأ ﴿وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال﴾ (الرعد/ ١٣). ويمنع من ولاية المعتزلة والجهمية. ويقول «لا تشهد عندهم ولا كرامة»[2] ولم يقف مؤسّس المذهب الحنبلي عند حدّ الطعن في الفرق بل يحضر على بيان المذهب الصحيح عند ظهور المذاهب الفاسدة، ويقول الغرض إقامة حجج الله وليس في ذلك مشقّة[3].

ج- حرّم الشافعي إلى جانب ابن حنبل النظر في علم الكلام. أخرج الهروي أيضًا عن طريق ابن ثور قال: «سمعت الشافعي يقول حكمي في أهل الكلام يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة وأقبل على الكلام... وذلك جار في المنطق أيضًا...»[4] وكذلك يستند الشيخ في الموقف من الكلام على قول للأوزاعي. أخرج عن الأوزاعي قال: بلغني أن الله إذا أراد بقوم شرًّا فتح عليهم الجدل ومنعهم العمل[5].

د- يحصر ابن حنبل مسائل الاستنباط الفقهية والعمل القياسي بالآتي: «ردّ الشيء إلى نظيره بعلّة بين أصله وفرعه، فإن عدم ذلك فلا قياس»[6].

---

(١) أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ١/ ٢٥.
(٢) المرجع ذاته، ٢/ ٢٧٠-٢٧٤.
(٣) المرجع ذاته، ٢٧٤.
(٤) السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، القاهرة، الخانجي، ١٩٤٧، ص٣١.
(٥) المرجع ذاته، ص٥٨.
(٦) أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ص٢٨٥.

وسيتبيّن لنا كيف أن الشيخ توسّع في نقد القياس استنادًا إلى هذه النظرة مشيدًا منطقًا إسلاميًّا متكاملًا. وذلك في التخلّي عن تركيب «السلجسموس» - قياس أرسطو - والاعتماد على إلحاق الفرع بالأصل لعلّة أو أمارة أو مناسبة جامعة بين اثنين، مع الأخذ بجمع من الطرق المؤدّية إلى ذلك، منها الطرد والعكس والسبر والتقسيم الخ...

وأخيرًا لابن تيمية موقف علني اتّخذه من التيّارات الفكرية وفيه اتباع نسبيًا لابن حنبل خصّصه له قال: «أحمد كان أعلم من غيره بالكتاب والسنّة»، وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان. ولهذا لا يكاد يوجد له قول يخالف نصًّا كما يوجد لغيره، ولا يوجد في مذهبه قول ضعيف إلّا وفي مذهبه قول يوافق القول الأقوى، وأكثر مفاريده التي لم يختلف فيها يكون قوله فيها راجحًا... كقبول شهادة أهل الذمّة على المسلمين عند الحاجة، كالوصية في السفر، وقوله بتحريم نكاح الزانية حتى تتوب، وقوله بجواز شهادة العبد. وأما ما يسمّيه بعض الناس مفردة انفرد بها عن أبي حنيفة والشافعي مع أن قول مالك فيها موافق لقول أحمد أو قريب منه... فهذا غالبًا يكون قول مالك وأحمد أرجح من القول الآخر...»[1].

فلا ضَيرَ إن استخلصنا موقف ابن تيمية بأنه النتاج الطبيعي لمثل هذا الفضاء الذي تحدّثنا عنه.

فمن قساوة الظروف السياسية وخطرها الأمني، إلى شدّة الأوضاع المعيشية الطاغية عوامل مجتمعة تدفع بالداعية إلى التمسّك بالأصول والتشدّد بها، وشنّ الحملة القاسية على كل تفرقة أو جدال يضيّع تماسك الجماعة. أضف إلى ذلك الجانب المهمّ من انتشار الحنبلية في الشام وسيطرتها؛ بل إن بيت ابن تيمية كان من ممثّلي هذا المذهب. علاوة على ما تمثّله الحنبلية من آراء ومواقف تخدم تلك الأوضاع والظروف وتشكّل لها السقف العقائدي الحامي.

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، ٢/١١٩.

مصطلحات ابن تيمية في أشهر كتبه

ترك ابن تيمية إرثًا فكريًا وثقافيًا في معظم ميادين العلوم الإسلامية، وأدلى برأيه تارة أو ردّ على رأي أو فرقة. وقد اجتمع له من جرّاء ذلك نخب كبير من أمهات الكتب المتعلّقة بالتفسير والحديث والموقف من الكلام ومن الفلسفة والمنطق، علاوة على آرائه في الفرق على شتّى ضروبها واتّجاهاتها. وما زاد على هذا غنى تلك الفتاوى الغزيرة التي سئل عنها فأجاب فيها الفتوى الكبيرة ومنها الإجابة التي لا تتعدّى الأسطر.

وقد جرّ عليه كل ذلك حربًا من الخصوم لم يعبأ لها. وحُفظت معظم كتبه ونُشرت حديثًا، كما جُمعت له في فتاوى صدرت عن المملكة العربية السعودية. فلا عجب إن كان مصطلح ابن تيمية يتناول شتّى هذه المواضيع، بل يضطرّ الباحث أحيانًا في سبيل إبرازه إلى استخدام مجموعة ألفاظ تعبّر عن مصطلح لما خطّه من خصوصية في كتاباته.

وقبل تقديم الشواهد، لا مندوحة من تبيان موقفه العام من هذه الأمور زيادة في الإيضاح:

يرفض ابن تيمية تفسير الكتاب بالرأي ويعتبره حرامًا، إنما يتمّ تفسير القرآن بالقرآن.

ثم تأتي السنّة لتفسّر الكتاب وتوضحه.

يلي ذلك أقوال الصحابة لقربهم من السنّة، ويتبعها بعض أقوال التابعين لتلقيهم علم الصحابة في القرآن[1]. علمًا أن ابن تيمية ترك مجموعة تفاسير.

---

(١) ابن تيمية، مقدمة أصول التفسير، دمشق، ١٩٢٦، ص٢٩.

حمل ابن تيمية على المتكلّمين حملة شديدة، وتكاد معظم كتبه تحمل في طيّاتها النقد والتحذير من نهج الكلام وطريقته. ولم يقصر على المعتزلة في نقده بل شمل الكرامية والكلابية والأشعرية، مع تمييزه للأخيرة بأنها أقرب إلى السنّة من غيرها. إن أبرز انتقادات ابن تيمية لهم تقديمهم العقل على النقل. ثم الكلام في الصفات والقدر نفيًا أو تثبيتًا. وردّ التوحيد وصفات الله والكلام وخلق القرآن وخلق الأفعال إلى الله عزّ وجلّ، وإلى ما ذكره في كتابه فقط وما حدّث عنه الرسول. واعتبر العبادة الحقيقية بعيدة عن الغاية والقسر. كما حارب البدع والتقرّب من الأولياء وزيارة القبور وغيرها.

إن المستعرض لمصطلحات ابن تيمية كما سنرى في الموسوعة، يعثر على ألفاظ تقليدية وردت لدى معظم علماء المسلمين، مثلما يجد مصطلحات خاصة وغريبة تعبّر عن مفاهيمه وشواغله.

ولم يحتل الفقه لدينا مساحة واسعة من المصطلحات بل اخترنا النزر القليل لما لمسائل الفقه من شروح تغاير التعريفات المصطلحية.

وقد قصرنا كثيرًا عن إيراد مصطلحات تحمل بشدّة على الفرق وتنعتهم بأوصاف منعًا من الجدال وإثارة المواضيع الحسّاسة.

اعتبر ابن تيمية كل ما خرج عن القرآن والسنّة نوع من البدعة، فغزرت مصطلحات ذلك: مبتدعة/ بدعة/ بدع قولية واعتقادية/ بدع عملية/ أهل البدع.

كذلك الأمر بالنسبة للفرق الكلامية: أسماء وصفات/ صفات اختيارية/ نفاة الصفات/ أهل التبديل/ أهل التحريف والتأويل/ أهل الوهم والتخييل/ قدم العالم/ علة تامة في الأزل/ الله منزّه عن الأعراض/ مباينة الخالق للمخلوق/ كلام الله/ مبدئ ومعيد/ جوهر فرد/ إمكان وجود ما لا يتناهى/ مؤثر جواهر وأجسام/ اتصال وانفصال/ علة فاعلة/ صفات لازمة للموصوف/ أهل الإثبات/ حلولية/ اتحادية/ جدل بغير علم/ تعارض النقل والعقل/ أفعال اختيارية/ كن/ مقدورات/ شبهة/ صفات سمعية/ إرادية/ توحيد وصفات/ استواء على العرش/ شرك في الإلهية/ كسب/

طبائعيون/ التزام المذاهب/ عالم الملكوت/ إمامة/ رافضة/ وسائط.

على الرغم من نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو، إلا أنه علاوة على إشادته منطقًا إسميًا ملفتًا فإنه قد استخدم معظم المصطلحات المنطقية أمثال: قياس الأوْلى/ قياس الشمول/ قياس التمثيل/ العقل/ إمكان ذهني/ إمكان خارجي/ علّة/ لازم/ مطلق/ ماهية/ كلّي طبيعي/ وجود/ تخليق/ حيّز/ أعيان/ تحيّزية/ دور معيّ/ دور قَبْلي/ ذاتي مقوّم/ عرضي لازم/ برهان/ تماثل/ ماهية الشيء/ دليل التمانع/ استقراء/ تصوّر الماهية/ موجودات متصوّرة/ طرد/ طرد وعكس/ صناعة الحدّ/ أذهان/ وسط/ دوران.

وكما في كل علم كان له رأي خاص في التأويل لا يخرج عما صرّح به القرآن الكريم وأفادته السنّة المشرفة، من ذلك:

تأويل اصطلاحي/ تأويل اصطلاحي خاص/ خطاب/ تأويل في التنزيل/ قصد/ تفسير/ تأويل في لفظ السلف/ تأويل في عرف المتأخرين/ اختلاف في التفسير/ اشتقاق أصغر/ اشتقاق أوسط/ اشتقاق ثالث/ إعراب القرآن/ طريقة التأويل/ ترجمة وتفسير.

وللشيخ باع طويل في الحديث ولا سيّما أنه من رؤوس الحنبلية أصحاب الحديث ومتبنّيه. فقد ذكر مصطلحاته وجزم في كثير من الآراء، ومن هذه المصطلحات: منقطع/ غريب/ حسن/ أخطاء الراوي في الخبر/ خبر رواه واحد/ النسخ.

لم يرق لابن تيمية مذهب المتصوّفة، فأورد مصطلحاتهم لكنه فنّد آراءهم وصنّفها خارج إطار الدين القويم، ومما أورد من مصطلحات: فناء عن إرادة ما سوى الله/ فناء عن شهود السّوى/ اتحاد/ هو هو/ لوح محفوظ/ ملائكة/ عرش/ تحريف/ شفاعة منفية/ توسّل بالنبي/ فناء كامل محمدي/ زهد/ علم الباطن/ سحر/ قطب وغوث/ نجباء/ نقباء/ أبدال/ أقطاب/ قصد القبور للدعاء/ غيْبة/ كرامات الأولياء/ معجزات الأنبياء/ حلول/ أهل الوحدة الملاحدة/ معجزات غير الأنبياء/ توحيد الربوبية.

ومن المعروف أن ابن تيمية اشتُهر فيما اشتهر بالفقه، وعلى الرغم من اقتصارنا على بضع مواد فقهية عامة تخدم هدفنا في المصطلح، فإنّ غزارة المصطلحات الفقهية في الموسوعة ظاهرة للعيان، من ذلك: شفع ووتر/ قتال الكفّار/ عهد مطلق/ عهد مؤقّت/ جزية/ حسبة/ سلطان/ ولاية شرعية/ ولاية الحرب/ غش السُّوقة/ ثمن المثل/ فرض على الأعيان/ مزارعة/ مرابعة/ تسعير/ تولية/ تعزير/ إجارة/ جعالة/ مضاربة/ مساقاة/ ولاة الأمور/ رعيّة/ ولي/ جباة الأموال/ النفل/ غلول/ نهْبة/ فيء/ عشر/ ديوان العطاء/ جهاد/ زيارة بدعية/ تنقيح المناط/ استسقاء/ زيارة القبور/ زيارة قبر النبي/ استهلال/ إبدار/ طواف الوداع/ غرر/ ربا النسأ/ نسيئة/ نكاح المتعة/ نكاح الشغار/ البيْنونة/ رضاع محرّم/ النذر/ صيغة النذر/ الاستحسان/ المصالح المرسلة.

هدف موسوعة مصطلحات ابن تيمية

تتوجّه موسوعة مصطلحات ابن تيمية مع مثيلاتها في سلسلة موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي نحو سبر معظم المصطلحات والألفاظ وجمعها، أو جمع قدر كبير منها. ولقد تيسّر ذلك من خلال الكتب التي أمكن الحصول عليها بما فيها مجموع الفتاوى.

وهكذا يمكننا افتراض أن هذا الجمع والسبر قد غطّى جزءًا من مصطلحات شيخ الإسلام وقدّم فكرة جليّة عن مفاهيمه ونتاجه.

ونظنّ أن هذا العمل بكِر لم يُسبق إليه. واستُلّت مصطلحاته من عشرات الكتب ستظهر جميعها ثروة مصطلحية من موروثنا، علمًا أننا غضضنا الطرف عن الكثير منها الذي يمسّ مسائل الفرق والفرقة. إن هذا الجمع المصطلحي يشرّع الأبواب أمام الباحث والمحلّل والفقيه للاطلاع على عمل موسوعي اختصّ به ابن تيمية، بل على نتاج ما زال ساريًا فينا وموظّفًا في حاضرنا، فهو في مفاهيمه وأبعاده يحضر في حجاجنا الديني وينبت في مذاهب عصرية تتّبعها بعض الدول الإسلامية، إضافة إلى أثره العقلي والمنطقي والفقهي الذي تجلّى في هذه المصطلحات.

ومن ثمّ اعتمد العمل المعجمي الذي أعددناه في هذه الموسوعة على أسهل الطرق وأيسرها، مما يسمح للقارئ أن يتناول مفهوم ابن تيمية ومصطلحاته بسرعة ودقّة ليؤوّل ويقوّم ويقارن. كما حاولنا إسقاط المكرّر قدر الإمكان. ولسوف تغني هذه الثروة المصطلحية على الأرجح جوانب عدّة في دلالات الألفاظ وتخصّبها، وتحمل للمعاجم المصطلحيّة مزيدًا من المعاني المبتكرة والخاصة والدقيقة. فعلاوة على إغنائها اللغوي الفكر، قدّمت لوحة شاملة عمّا آلت إليه ثقافة عصر ابن تيمية عمومًا وعلوم الدين خصوصًا.

وإن قصّرنا عن بعض كتب ابن تيمية وكراريسه، فالكتب التي اعتمدت راعت شرطين: أن تكون مطبوعة ومتوفّرة، وأن تندرج ضمن المتّفق عليه والمتعارف.

إننا نأمل من هذا العمل أن يؤدّي إلى امتلاك مخزون كبير من المعلومات المنظّمة في إطار المصطلح، فيمدّ عملية الترجمة السليمة لما تحتاجه. إنها تكوّن أمل المستقبل، وجسر عبور اللغة والثقافة العربيتين نحو المعاصرة.

منهجية تحقيق الموسوعة

أولًا: تنظيم مضامين المصطلحات:

١- تمّ اختيار مصطلحات ابن تيمية من جملة كتبه والتي تحمل الأبعاد كافة في نتاجه. هذا النتاج الذي خاض غمار معظم العلوم الإسلامية مع ما حملته ثقافة عصره من آراء وهذه المصطلحات تنمّ عن عطاء فيّاض وعن إغناء للعربية.

٢- حُصر التعريف بالمفاهيم الأساسية لبلورته وجعله بيّنًا مستقلًا. واضطرتنا بعض المصطلحات إلى التطويل نتيجة شرح المفاهيم المتسلسل والمتعدّد الأفكار والنقاط. وحاولنا أحيانًا وضع عدّة نقاط منعًا للاستطراد والتطويل.

٣- أضيفت ألفاظ بين قوسين تفيد توضيح المعنى، أو كانت قد وردت قبل النص المعتمد في سياق الكلام التمهيدي.

٤- استوفى كل مصطلح تفريعاته من التي اعتمدها ابن تيمية في كتبه، إذ أُدرج المصطلح الرئيسي ثم أدرجت الفروع عليه مثل: قياس/ قياس الأوْلى/ قياس التمثيل/ قياس شمول... الخ.

٥- وردت بعض الشروح مكرّرة في المصطلح الواحد بين الكتب أو مشابهة، فاقتضى التكرار أحيانًا في بعض شروح المصطلح، كما أُسقطت مصطلحات كثيرة كانت قد تكرّرت بين الكتب أو في الكتاب الواحد. كما منعنا قدر الإمكان الشرح نفسه الذي جاء في الكتاب الواحد وفي صفات مختلفة.

٦- جاءت بعض المصطلحات في صيغة التثنية أو الجمع أو الجمل أو أسماء الله الحسنى، فأوردناها جميعًا لما تحمله من أبعاد وغنى مصطلحي.

ثانيًا: نظم المصطلحات وترتيبها

١- رُتِّبت المصطلحات بحسب لفظها وكما هو رسمها من غير عودة إلى الجذر أو أي طريق آخر. ثم وضع فهرس في نهاية الموسوعة بهذه الموسوعات وأمام كل مصطلح جذره أو جذوره.

٢- جاءت المصطلحات أو ما سمّي رؤوس الموضوعات نكرة مراعاة لنظام الحاسوب الآلي وتسهيلًا عليه، أما المصطلح المركّب فقد روعي فيه عادة اللغة إذا اقتضى الأمر وضع اللفظ الثاني أو الثالث معرّفًا. مثل: قياس استثنائي منفصل/ قياس الأَوْلى/ قياس الخُلْف.

٣- أُرفق كل شرح وتعريف بالمصطلح بإشارة إلى اسم الكتاب والجزء مرمّزين، وإلى رقمي الصفحة والسطر. أما رقم السطر بحدّ ذاته فأتى مطابقًا لموقع المصطلح في التعريف وليس لبداية التعريف.

٤- كان الحرص أن تأتي معظم المصطلحات أسماء وليست أفعالًا باستثناء البعض.

٥- أظهرت بعض التعريفات تفصيلًا وشرحًا زائدًا، مما جعلنا نميّز الشروح بالنقاط والفواصل والقواطع، وجاءت الشروح سردًا طويلًا ففصلنا بين جملها...

٦- شابت بعض الشروح عبارات مبهمة أو ألفاظ عربية لم تعد متداولة، فتركت كما هي بعد أن تحقّقنا من وجود جذر لها في المعجم العربي.

٧- ظهر بعض الاختلاف في تنوين الشروح والفقرات، ويعود الأمر لاختلاف الكتب في ذلك. حاولنا سدّ هذه الثغرة قدر الإمكان وتنوين الضروري. ولا سيّما أن عمليات الطباعة تجري نقلًا تلقائيًا عن المتن ومن الكتب.

٨- تمّ ضبط آيات القرآن الكريم وإثباتها، وإن وقع تكرار لم يثبت إن كان في مجال الشرح نفسه.

٩- تمّ اختيار مسند للمصطلحات في الأجنبية تخيّرناه من بين المصطلحات، ولا سيّما أن بعض المصطلحات يستحيل إيجاد المقابل لها في الأجنبية لاختلاف الأذهان وطبيعة اللغات.

ثالثًا: المصادر وفقًا لتسلسلها الألفبائي بحسب العنوان:

- **الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات**، تأليف د. عبد القادر بن محمد عطا صوفي، المدينة المنوّرة، مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٨هـ.
- **بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، هامش كتاب منهاج السنّة النبوية، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت. (٤ج).
- **الجهاد المشروع في الإسلام قاعدة في قتال الكفار**، تحقيق عبدالله بن زيد آل محمود، بيروت، المكتب الإسلامي، د.ت.
- **الحسبة في الإسلام، أو وظيفة الحكومة الإسلامية**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- **حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود، وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية**، مصر، مطبعة المنار، ١٣٤٩هـ.
- **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ط١، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٧٩-١٩٨٢م (١٠ج).
- **الردّ على فلسفة ابن رشد**، مصر، المطبعة الرحمانية، د.ت.
- **الرد على المنطقيين**، تقديم وضبط وتعليق الدكتور رفيق العجم، ط١، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م. (٢ج).
- **رسالة إلى الملك الظاهر**. مجهول.
- **الرسالة التدمرية**، مصر، مطبعة السنّة المحمدية، ١٣٧٤هـ.
- **رسالة القياس**، بيروت، دار الآفاق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- **السياسة الشرعية**، ط٤، مصر، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م.
- **العبودية**، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ.
- **عرش الرحمان وما ورد فيه من الآيات والأحاديث**، مصر، مطبعة المنار،

١٣٤٩هـ.

- **العقيدة الواسطية**، تقديم مصطفى العالم، جدة، طبع على نفقة الأمير خالد بن عبد العزيز آل سعود، ١٣٨٥هـ.

- **فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب المرحوم عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، طُبع بأمر خادم الحرمين الشريفين الملك خالد بن عبد العزيز آل سعود، الرباط، مكتبة المعارف، إشراف المكتب التعليمي السعودي في المغرب، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

- **الفتوى الحموية الكبرى**، مصر، مطبعة السنّة المحمدية، ١٣٧٤هـ.

- **قاعدة في الاستحسان**، قرأها وعلّق عليها محمد عزيز شمس، مكّة المكرّمة، دار عالم الفوائد، ١٤١٩هـ.

- **كتاب بغية المرتاد**، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ.

- **كتاب التوحيد**، تحقيق محمد السيد الجلیند، القاهرة، دار الفكر الحديث، د.ت.

- **كتاب الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان**، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠١هـ.

- **كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم**، تحقيق محمد رشيد رضا، مصر، مطبعة المنار، ١٣٤٩هـ.

- **كتاب النبوات**، مصر، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٦هـ.

- **مجموعة الرسائل والمسائل**، تحقيق محمد رشيد رضا، مصر، مطبعة المنار، ١٣٤١هـ، (٢ج).

- **المسودة في أصول الفقه**، جمعها وبيّضها للأئمة الثلاث من آل تيمية أبو العباس الفقيه الحنبلي أحمد - الحراني الدمشقي، حقق الأصول وعلق عليها محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.

- **المظالم المشتركة**، تحقيق زهير الشاويت، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.

- **المعجزة وكرامات الأولياء**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

- **منهاج السنّة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت (٤ج).

- **نقد مراتب الإجماع**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨م.

- **نقض المنطق**، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، القاهرة، مطبعة السنّة المحمدية، ١٣٧٠هـ.

- **الواسطة بين الحق والخلق**، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٣٨١هـ.

رابعًا: لائحة الرموز المستعملة:

اسم الكتاب	الرمز
الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات	أص
بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج١	ب١
بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج٢	ب٢
بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج٣	ب٣
بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج٤	ب٤
الجهاد المشروع في الإسلام	ج
الحسبة في الإسلام	حس
حقيقة مذهب الاتحاديين	ح
درء تعارض العقل والنقل ج١	در١
درء تعارض العقل والنقل ج٢	در٢
درء تعارض العقل والنقل ج٣	در٣
درء تعارض العقل والنقل ج٤	در٤

الرمز	اسم الكتاب
در٥	درء تعارض العقل والنقل ج٥
در٦	درء تعارض العقل والنقل ج٦
در٧	درء تعارض العقل والنقل ج٧
در٨	درء تعارض العقل والنقل ج٨
در٩	درء تعارض العقل والنقل ج٩
در١٠	درء تعارض العقل والنقل ج١٠
رد	الرد على فلسفة ابن رشد
ر١	الرد على المنطقيين ج١
ر٢	الرد على المنطقيين ج٢
ظ	رسالة إلى الملك الظاهر
تد	الرسالة التدمرية
قس	رسالة القياس
ش	السياسة الشرعية
ع	العبودية
عر	عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث
عقد	العقيدة الواسطية
فت١	فتاوى ابن تيمية ج١
فت٢	فتاوى ابن تيمية ج٢
فت٣	فتاوى ابن تيمية ج٣
فت٤	فتاوى ابن تيمية ج٤
فت٥	فتاوى ابن تيمية ج٥
فت٦	فتاوى ابن تيمية ج٦
فت٧	فتاوى ابن تيمية ج٧
فت٨	فتاوى ابن تيمية ج٨
فت٩	فتاوى ابن تيمية ج٩
فت١٠	فتاوى ابن تيمية ج١٠
فت١١	فتاوى ابن تيمية ج١١

اسم الكتاب	الرمز
فتاوى ابن تيمية ج١٢	فت١٢
فتاوى ابن تيمية ج١٣	فت١٣
فتاوى ابن تيمية ج١٤	فت١٤
فتاوى ابن تيمية ج١٥	فت١٥
فتاوى ابن تيمية ج١٦	فت١٦
فتاوى ابن تيمية ج١٧	فت١٧
فتاوى ابن تيمية ج١٨	فت١٨
فتاوى ابن تيمية ج١٩	فت١٩
فتاوى ابن تيمية ج٢٠	فت٢٠
فتاوى ابن تيمية ج٢١	فت٢١
فتاوى ابن تيمية ج٢٢	فت٢٢
فتاوى ابن تيمية ج٢٣	فت٢٣
فتاوى ابن تيمية ج٢٤	فت٢٤
فتاوى ابن تيمية ج٢٥	فت٢٥
فتاوى ابن تيمية ج٢٦	فت٢٦
فتاوى ابن تيمية ج٢٧	فت٢٧
فتاوى ابن تيمية ج٢٨	فت٢٨
فتاوى ابن تيمية ج٢٩	فت٢٩
فتاوى ابن تيمية ج٣٠	فت٣٠
فتاوى ابن تيمية ج٣١	فت٣١
فتاوى ابن تيمية ج٣٢	فت٣٢
فتاوى ابن تيمية ج٣٣	فت٣٣
فتاوى ابن تيمية ج٣٤	فت٣٤
فتاوى ابن تيمية ج٣٥	فت٣٥
الفتوى الحموية الكبرى	فتح
قاعدة في الاستحسان	حسن
كتاب بغية المرتاد	بغ

اسم الكتاب	الرمز
كتاب التوحيد	تو
كتاب الفرقان	فرقان
كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم	سلف
كتاب النبوات	نبا
مجموعة الرسائل والمسائل ج١	رس١
مجموعة الرسائل والمسائل ج٢	رس٢
المسودة	سود
المظالم المشتركة	مظ
المعجزة وكرامات الأولياء	مع
منهاج السنة النبوية ج١	من١
منهاج السنة النبوية ج٢	من٢
منهاج السنة النبوية ج٣	من٣
منهاج السنة النبوية ج٤	من٤
نقد مراتب الإجماع	نقد
نقض المنطق	نقض
الواسطة بين الحق والخلق	و

تمّ العمل بحمد الله وتوفيقه
في ٧ جماد الأولى ١٤٢٢هـ الموافق ٢٧ تموز ٢٠٠١م.

رفيق العجم

مَوْسُوعَةُ
مُصْطَلَحَاتِ
ابْنِ تَيْمِيَّةَ ﷺ

(حجة الإسلام)

أ

أبد

- الأزل هو الدوام في الماضي فكما أن الأبد لا يختصّ بوقت دون وقت، فالأزل لا يختصّ بوقت دون وقت، فالأزلي هو الذي لم يزل كائنًا، والأبدي هو الذي لا يزال كائنًا وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه الذي ليس له مبتدأ ولا منتهى. (ب٢، ١١٤، ٣٨)
- الأزل ليس هو شيئًا كان موجودًا فعدم، ولا معدومًا فوجد، حتى يقال: إنه تجدّد أمر أوجب ذلك، بل الأزل كالأبد، فكما أن الأبد هو الدوام في المستقبل، فالأزل هو الدوام في الماضي، فكما أن الأبد لا يختص بوقت دون وقت، فالأزل لا يختصّ بوقت دون وقت، فالأزلي هو: الذي لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه، الذي ليس له مبتدأ ولا منتهى. (در٢، ٢٢٥، ١٢)

إبدار

- الحاسب إنما يقدره على ضبط شبح الشمس والقمر، وجريهما أنهما يتحاذيان في الساعة الفلانية في البرج الفلاني في السماء المحاذي للمكان الفلاني من الأرض، سواء كان الاجتماع من ليل أو نهار، وهذا الاجتماع يكون بعد الاستسرار، وقبل الاستهلال، فإن القمر يجري في منازله الثمانية والعشرين، كما قدّره الله منازل، ثم يقرب من الشمس فيستسر ليلة أو ليلتين؛ لمحاذاته لها، فإذا خرج من تحتها جعل الله فيه النور ثم يزداد النور كلما بعد عنها إلى أن يقابلها ليلة الابدار، ثم ينقص كلما قرب منها، إلى أن يجامعها، ولهذا يقولون الاجتماع والاستقبال، ولا يقدرون أن يقولوا: الهلال وقت المفارقة على كذا. يقولون: الاجتماع وقت الاستسرار، والاستقبال وقت الإبدار. ومن معرفة الحساب الاستسرار والإبدار الذي هو الاجتماع والاستقبال فالناس يعبّرون عن ذلك بالأمر الظاهر من الاستسرار الهلالي في آخر الشهر وظهوره في أوله، وكمال نوره في وسطه، والحساب يعبّرون بالأمر الخفي من اجتماع القرصين الذي هو وقت الاستسرار، ومن استقبال الشمس والقمر الذي هو وقت الإبدار، فإن هذا يضبط بالحساب. (فت٢٥، ١٨٥، ١)

إبداع

- الإبداع خلق الشيء بمشيئة الخالق وقدرته، مع استقلال الخالق به وعدم شريك له، والتولّد لا يكون إلّا بجزء من المولِّد بدون مشيئته وقدرته، ولا يكون إلّا بانضمام أصل آخر إليه. (در٧، ٣٦٩، ٤)
- الاختلاف نوعان: نوع في جنس اللغة كالعربية والفارسية والرومية واليونانية ويقال هي هي ونوع في أصنافها إذ قد يكون في الألفاظ العرفية العامة والاصطلاحية الخاصة نظير ما في لغة العرب ولغة هؤلاء المصنّفين منهم كانت من هذا النمط. فأما الألفاظ التي أنزل الله بها القرآن الذي تلاه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على المسلمين وأخذوا

عنه لفظه ومعناه وتناقل ذلك أهل العلم بالكتاب والسنّة بينهم خلف عن سلف فهذه لا يجوز أن يرجع في معانيها إلى مجرّد أوضاعهم. ولا ريب أن القوم أخذوا العبارات الإسلامية القرآنية والسنّية فجعلوا يضعون لها معاني توافق معتقدهم ثم يخاطبون بها ويجعلون مراد الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم من جنس ما أرادوا، فحصل بهذا من التلبيس على كثير من أهل الملّة ومن تحريف الكلم عن مواضعه ومن الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته ما الله به عليم. ولهذا قد يوافقون المسلمين في الظاهر ولكن هم في الباطن زنادقة منافقون وهذا كما جاؤوا إلى لفظ المحدث والقديم فقالوا الإحداث مشترك يطلق على وجهين أحدهما زماني والآخر غير زماني. فمعنى الإحداث الزماني الإيجاد للشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق. ومعنى الإحداث غير الزماني هو إفادة الشيء وجودًا وذلك الشيء ليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان بل بحسب كل زمان، وغرضهم بهذا الوضع أن يطلقوا بين المسلمين أن السموات والأرض وما بينهما محدث مخلوق فيظنّ الظانّ أنهم لا ينازعون في كون ذلك محدثًا مخلوقًا، مع العلم الضروري أن قولهم فيها ليس ما أخبرت به الرسل واتّفق عليه أهل الملل. وكذلك أيضًا قولهم الإبداع اسم مشترك لمفهومين أحدهما ما ينشؤه الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء. والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب ترتّب بلا متوسط وله في ذاته أن لا يكون موجودًا وقد أفقد الذي في ذاته إفقادًا تامًّا، قالوا وبهذا المفهوم العقل الأول مبدع في كل حال لأنه ليس وجوده من ذاته فله في ذاته العدم وقد أفقد ذلك إفقادًا تامًّا ومعلوم أن هذا المعنى ليس هو المعروف من لفظ الإبداع في اللغة التي بها نزل القرآن كما في قوله تعالى ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧). ونحو ذلك ولفظ الخلق أبعد عن هذا المعنى فإن مثل هذا المعنى يعلم بالاضطرار أنه ليس هو المراد بلفظ الخلق في القرآن والسنّة وقد فسّروا لفظ الخلق بثلاثة معانٍ ليس فيها واحد هو المراد في كلام الله تعالى ورسوله والمؤمنين. (بغ، ٢٦، ٢١)

أبدال

- أما سؤال السائل عن "القطب الغوث الفرد الجامع". فهذا قد يقوله طوائف من الناس، ويفسّرونه بأمور باطلة في دين الإسلام: مثل تفسير بعضهم: أن "الغوث" هو الذي يكون مدد الخلائق بواسطته في نصرهم ورزقهم، حتى يقول: إن مدد الملائكة وحيتان البحر بواسطته. فهذا من جنس قول النصارى في المسيح عليه السلام، والغالية في علي رضي الله عنه. وهذا كفر صريح، يستتاب منه صاحبه، فإن تاب وإلّا قتل؛ فإنه ليس من المخلوقات لا ملك ولا بشر يكون إمداد الخلائق بواسطته، ولهذا كان ما يقوله الفلاسفة في "العقول العشرة" الذين يزعمون أنها الملائكة، وما يقوله النصارى في المسيح ونحو ذلك كفر صريح باتّفاق المسلمين. وكذلك عني بالغوث ما يقوله بعضهم من أن في الأرض ثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، يسمّونهم "النجباء" فينتقى منهم سبعون هم "النقباء" ومنهم أربعون هم

"الأبدال" ومنهم سبعة هم "الأقطاب" ومنهم أربعة هم "الأوتاد" ومنهم واحد هو "الغوث" وإنه مقيم بمكّة، وإن أهل الأرض إذا نابتهم نائبة في رزقهم ونصرهم فزعوا إلى الثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، وأولئك يفزعون إلى السبعين، والسبعون إلى الأربعين والأربعون إلى السبعة، والسبعة إلى الأربعة، والأربعة إلى الواحد. وبعضهم قد يزيد في هذا وينقص في الأعداد والأسماء والمراتب؛ فإن لهم فيها مقالات متعدّدة حتى يقول بعضهم إنه ينزل من السماء على الكعبة ورقة خضراء باسم غوث الوقت، واسم خضره - على قول من يقول منهم: إن الخضر هو مرتبة وإن لكل زمان خضرًا فإن لهم في ذلك قولين - وهذا كله باطل لا أصل له في كتاب الله ولا سنّة رسوله، ولا قاله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا من المشايخ الكبار المتقدّمين الذين يصلحون للاقتداء بهم. ومعلوم أن سيّدنا رسول رب العالمين وأبا بكر وعمر وعثمان وعليًا - رضي الله عنهم - كانوا خير الخلق في زمنهم، وكانوا بالمدينة؛ ولم يكونوا بمكّة. (فت٢٧، ٩٧، ٤)

إبدال المنذور والموقوف

- أما إبدال المنذور والموقوف بخير منه كما في إبدال الهدي: فهذا نوعان: أحدهما: أن الإبدال للحاجة مثل أن يتعطّل فيباع ويشترى بثمنه ما يقوم مقامه: كالفرس الحبيس للغزو إذا لم يمكن الانتفاع به للغزو فإنه يباع ويشترى بثمنه ما يقوم مقامه، والمسجد إذا خرب ما حوله فتنقل آلته إلى مكان آخر. أو يباع ويشترى بثمنه ما يقوم مقامه: أو لا يمكن الانتفاع بالموقوف عليه من مقصود الواقف فيباع ويشترى بثمنه ما يقوم مقامه. وإذا خرب ولم تمكن عمارته فتباع العرصة، ويشترى بثمنها ما يقوم مقامها: فهذا كله جائز؛ فإن الأصل إذا لم يحصل به المقصود قام بدله مقامه. والثاني الإبدال لمصلحة راجحة: مثل أن يبدل الهدي بخير منه، ومثل المسجد إذا بني بدله مسجد آخر أصلح لأهل البلد منه، وبيع الأول: فهذا ونحوه جائز عند أحمد وغيره من العلماء. واحتجّ أحمد بأن عمر بن الخطّاب - رضي الله عنه - نقل مسجد الكوفة القديم إلى مكان آخر؛ وصار الأول سوقًا للتمارين فهذا إبدال لعرصة المسجد. وأما إبدال بنائه ببناء آخر؛ فإن عمر وعثمان بنيا مسجد النبي صلّى الله عليه وسلّم بناء غير بنائه الأول وزادا فيه؛ وكذلك المسجد الحرام فقد ثبت في الصحيحين أن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال لعائشة: "لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لنقضت الكعبة، ولا ألصقتها بالأرض؛ ولجعلت لها بابين بابًا يدخل الناس منه، وبابًا يخرج الناس منه. فلولا المعارض الراجح لكان النبي صلّى الله عليه وسلّم يغيّر بناء الكعبة. فيجوز تغيير بناء الوقف من صورة إلى صورة؛ لأجل المصلحة الراجحة. وأما إبدال العرصة بعرصة أخرى: فهذا قد نصّ أحمد وغيره على جوازه اتباعًا لأصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؛ حيث فعل ذلك عمر، واشتهرت القضية، ولم تنكر. وأما ما وقف للغلّة إذا أبدل بخير منه: مثل أن يقف دارًا، أو حانوتًا، أو بستانًا، أو قرية يكون مغلها قليلًا، فيبدّلها بما هو أنفع للوقف: فقد أجاز ذلك أبو ثور وغيره من العلماء: مثل أبي

عبيد بن حرمويه، قاضي مصر، وحكم بذلك. وهو قياس قول أحمد في تبديل المسجد من عرصة إلى عرصة للمصلحة؛ بل إذا جاز أن يبدل المسجد بما ليس بمسجد للمصلحة بحيث يصير المسجد سوقًا فلأن يجوز إبدال المستغلّ بمستغلّ آخر أولى وأحرى. وهو قياس قوله في إبدال الهدي بخير منه. وقد نصّ على: أن المسجد اللاصق بأرض إذا رفعوه وبنوا تحته سقاية، واختار ذلك الجيران: فعل ذلك. لكن من أصحابه من منع إبدال المسجد والهدي والأرض الموقوفة، وهو قول الشافعي وغيره؛ لكن النصوص والآثار والقياس تقتضي جواز الإبدال للمصلحة. والله سبحانه وتعالى أعلم. (فت٣١، ٢٥٢، ٤)

أبرار

- الأبرار أصحاب اليمين هم المتقرّبون إليه بالفرائض، يفعلون ما أوجب الله عليهم، ويتركون ما حرّم الله عليهم، ولا يكلّفون أنفسهم بالمندوبات، ولا الكفّ عن فضول المباحات. وأما السابقون المقرّبون فتقرّبوا إليه بالنوافل بعد الفرائض، ففعلوا الواجبات والمستحبّات، وتركوا المحرّمات، والمكروهات، فلما تقرّبوا إليه بجميع ما يقدرون عليه من محبوباتهم أحبهم الرب حبًّا تامًّا. (فرقان، ٢٦، ١١)

إبن السبيل

- (وابن السبيل) هو المجتاز من بلد إلى بلد. (ش، ٣٨، ٤)

اتحاد

- الفناء عن شهود السوى، وهذا يحصل لكثير من السالكين، فإنهم لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته، وضعف قلوبهم على أن تشهد غير ما تعبد، وترى غير ما تقصد، لا يخطر بقلوبهم غير الله، بل ولا يشعرون به. . . وهذا كثيرًا ما يعرض لمن دهمه أمر من الأمور، إما حب، وإما خوف، وإما رجاء؛ يبقى قلبه منصرفًا عن كل شيء، إلّا عمّا قد أحبّه أو خافه أو طلبه؛ بحيث يكون عند استغراقه في ذلك لا يشعر بغيره. فإذا قوي على صاحب الفناء هذا، فإنه يغيب بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، حتى يفنى من لم يكن، وهي المخلوقات، العبد فمن سواه. ويبقى من لم يزل، وهو الرب تعالى، والمراد فناؤها في شهود العبد وذكره، وفناؤه عن أن يدركها أو يشهدها. وإذا قوي هذا، ضعف المحب حتى يضطرب في تمييزه، فقد يظنّ أنه هو محبوبه، كما يذكر أن رجلًا ألقى نفسه في اليم، فألقى محبّه نفسه خلفه. فقال: أنا وقعت، فما أوقعك خلفي؟ قال: غبت بك عني، فظننت أنك أني. وهذا الموضع زلّت فيه أقوام، وظنّوا أنه اتّحاد، وأن المحبّ يتّحد بالمحبوب، حتى لا يكون بينهما فرق في نفس وجودهما. وهذا غلط، فإن الخالق لا يتّحد به شيء أصلًا، بل لا يمكن أن يتّحد شيء بشيء، إلّا إذا استحالا وفسدت حقيقة كل منهما، وحصل من اتّحادهما أمر ثالث، لا هو هذا ولا هذا، كما إذا اتّحد الماء واللبن، والماء والخمر، ونحو ذلك. ولكن يتّحد المراد والمحبوب والمراد والمكروه، ويتّفقان في نوع الإرادة والكراهة فيحبّ هذا

ما يحبّ هذا ويبغض هذا ما يبغض هذا، ويرضى ما يرضى، ويسخط ما يسخط، ويكره ما يكره، ويوالي من يوالي، ويعادي من يعادي. وهذا الفناء كله فيه نقص. (ع، ١٤٧، ٩)

اتحاد خاص

- الاتّحاد الخاص وهو قول يعقوبية النصارى وهم أخبث قولًا وهم السودان والقبط، يقولون إن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء. (ح، ٢٤، ١٥)

اتحاد عام

- الاتّحاد العام وهو قول هؤلاء الملاحدة الذين يزعمون أنه عين وجود الكائنات، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى من وجهين: من جهة أن أولئك قالوا إن الرب يتّحد بعبده الذي قرّبه واصطفاه بعد أن لم يكونا متّحدين، وهؤلاء يقولون ما زال الرب هو العبد وغيره من المخلوقات ليس هو غيره. والثاني من جهة أن أولئك خصّوا ذلك بمن عظّموه كالمسيح. (ح، ٢٥، ١)

اتحادية

- أما وجه تسميتهم اتّحادية ففيه طريقان: أحدهما لا يرضونه لأن الاتّحاد على وزن الاقتران والاقتران يقتضي شيئين اتحد أحدهما بالآخر وهم لا يقرّون بوجودين أبدًا. والطريق الثاني صحّة ذلك بناء على أن الكثرة صارت وحدة كما سأبيّنه من اضطرابهم. وهذه الطريقة إما على مذهب ابن عربي فإنه يجعل الوجود غير الثبوت ويقول إن وجود الحق قاض على ثبوت الممكنات، فيصحّ الاتّحاد بين الوجود والثبوت وإما على قول من لا يفرّق فيقول إن الكثرة الخيالية صارت وحدة بعد الكشف أو الكثرة العينية صارت وحدة إطلاقية. (ح، ٥، ٩)

- مذهب هؤلاء الاتحادية كابن عربي وابن سبعين والقونوي والتلمساني مركّب من ثلاث مواد: سلب الجهمية وتعطيلهم، ومجملات الصوفية، وهو ما يوجد في كلام بعضهم من الكلمات المجملة المتشابهة، كما ضلّت النصارى بمثل ذلك فيما يروونه عن المسيح فيتبعون المتشابه ويتركون المحكم، وأيضًا كلمات المغلوبين على عقلهم الذين تكلّموا في حال سكر، ومن الزندقة الفلسفة التي هي أصل التجهّم، وكلامهم في الوجود المطلق والعقول والنفوس والوحي والنبوّة والوجوب والإمكان، وما في ذلك من حق وباطل. فهذه المادة أغلب على ابن سبعين والقونوي، والثانية أغلب على ابن عربي، ولهذا هو أقربهم إلى الإسلام، والكل مشتركون في التجهّم. والتلمساني أعظمهم تحقيقًا لهذه الزندقة والاتّحاد التي انفردوا بها، وأكفرهم بالله وكتبه ورسله وشرائعه واليوم الآخر. (ح، ٢٦، ٦)

- أما هؤلاء الاتحادية فهم يجمعون بين النفي العام والإثبات العام فعندهم أن ذاته لا يمكن أن ترى بحال وليس لها إسم ولا صفة ولا نعت إذ هو الوجود المطلق الذي لا يتعيّن وهو من هذه الجهة لا يرى ولا إسم له ويقولون إنه يظهر في الصور كلها وهذا عندهم هو الوجود الأسمي لا الذاتي، ومن هذه الجهة فهو يرى في كل شيء ويتجلّى في

كل موجود لكنه لا يمكن أن ترى نفسه بل تارة يقولون كما يقول ابن عربي ترى الأشياء فيه وتارة يقولون يرى هو في الأشياء وهو تجلّيه في الصور وتارة يقولون كما يقول ابن سبعين عين ما ترى ذات لا ترى وذات لا ترى عين ما ترى، وهم جميعًا يحتجّون بالحديث وهم مضطربون لأن ما جعلوه هو الذات عدم محض، إذا المطلق لا وجود له في الخارج مطلقًا بلا ريب فلم يبق إلّا ما سمّوه مظاهر ومجالي فيكون الخالق عين المخلوقات لا سواها، وهم معترفون بالحيرة والتناقض مع ما هم فيه من التعطيل والجحود. (بغ، ١١٦، ٦)

اتصال وانفصال

- الاتصال والانفصال عرضان. والقابل لهما نفس الجسم الذي يكون متّصلًا تارة ومنفصلًا أخرى كما يكون مجتمعًا تارة ومفترقًا أخرى ومتحرّكًا تارة وساكنًا أخرى. (ب٣، ٦٨، ١١)

أثر

- الأثر يتعقّب التأثير التام فهو سبحانه إذا كوّن شيئًا كان عقب تكوينه له، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) وهذا هو المعقول كما يكون الطلاق والعتاق عقب التطليق والإعتاق والانكسار والانقطاع عقب الكسر والقطع، فهو سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. (ب٤، ٢٧٠، ٦)

إجارة

- الإجارة: أحدها "أن يكون العمل مقصودًا معلومًا مقدورًا على تسليمه" فهذه الإجارة اللازمة. (قس، ١٢، ١)

إجارة الأرض بجنس الطعام

- أما إجارة الأرض بجنس الطعام الخارج منها: كإجارة الأرض لمن يزرعها حنطة أو شعيرًا بمقدار معيّن من الحنطة والشعير: فهو أيضًا جائز في أظهر الروايتين عن أحمد، وهو مذهب أبي حنيفة، والشافعي، وفي الأخرى ينهى عنه، كقول مالك. قالوا: لأن المقصود بالإجارة هو الطعام، فهو في معنى بيعه بجنسه. وقالوا: هو من المخابرة التي نهى عنها النبي صلّى الله عليه وسلّم؛ وهو في معنى المزابنة؛ لأن المقصود بيع الشيء بجنسه جزافًا. والصحيح قول الجمهور؛ لأن المستحقّ بعقد الإجارة هو الانتفاع بالأرض؛ ولهذا إذا تمكّن من الزرع، ولم يزرع وجبت عليه الأجرة، والطعام إنما يحصل بعمله وبذره، وبذره لم يعطه إياه المؤجّر، فليس هذا من الربا في شيء. (فت٣٠، ١١٥، ١٢)

إجارة الإقطاع

- ما علمت أحدًا من علماء المسلمين - لا أهل المذاهب الأربعة ولا غيرهم - قال: إنّ إجارة الإقطاع لا تجوز، وما زال المسلمون يؤجّرون الأرض المقطعة من زمن الصحابة إلى زمننا هذا، لكن بعض أهل زماننا ابتدعوا هذا القول، قالوا: لأنّ المُقطِع لا يملك المنفعة فيصير كالمستعير إذا أكرى الأرض المعارة. (حس، ٢٨، ٩)

إجارة خاصة

- الإجارة الخاصة. وهي أن يستأجر عينًا، أو

يستأجره على عمل في الذمّة؛ بحيث تكون المنفعة معلومة. فيكون الأجر معلومًا والإجارة لازمة. وهذه الإجارة التي تشبه البيع في عامة أحكامه. والفقهاء المتأخّرون إذا أطلقوا الإجارة، أو قالوا: "باب الإجارة" أرادوا هذا المعنى. (فت٢٩، ١٠٤، ١٠)

إجازة

- يقول في الإجازة: حدثني أو أخبرني إجازة، فإن لم يقل "إجازةً" لم يجز، وجَوَّزه قوم. (سود، ٢٨٨، ١٦)

اجتماع

- سبب الاجتماع والألفة جمع الدين، والعمل به كله، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، كما أمر به باطنًا، وظاهرًا. وسبب الفرقة: ترك حظ مما أمر العبد به، والبغي بينهم. ونتيجة الجماعة: رحمة الله، ورضوانه، وصلواته، وسعادة الدنيا والآخرة، وبياض الوجوه. ونتيجة الفرقة: عذاب الله، ولعنته، وسواد الوجوه، وبراءة الرسول منهم. (فت١، ١٧، ٦)

اجتهاد

- قد يكون «الاجتهاد» في دخول بعض «الأنواع» في مسمّى ذلك الاسم (ر١، ٧٥، ١٧)
- الاجتهاد يسمّى تحقيق المناط وهو مما اتّفق عليه الناس كلهم نفاة القياس ومثبتيه، فإن الله إذا أمر أن يستشهد ذوا عدل فكون الشخص المعين من ذوي العدل لا يعلم بالنص العام بل باجتهاد خاص، وكذلك إذا أمر أن تؤدّى الأمانات إلى أهلها وأن يولّى الأمور من يصلح لها فكون هذا الشخص المعيّن صالحًا لذلك أو راجحًا على غيره لا يمكن أن تدلّ عليه النصوص بل لا يعلم إلّا باجتهاد خاص. (من٣، ١٦٣، ٣)

أجزاء الحركات

- أجزاء الحركات متعاقبة شيئًا بعد شيء، فالمقتضى لكل من تلك الأجزاء يمتنع أن يكون موجبًا تامًّا في الأزل، لأنه لو كان كذلك للزم أن يقارنه موجبه، فإن العلّة التامة لا يتأخّر عنها معلولها. وحينئذٍ يلزم كون المحدث قديمًا وهو ممتنع، أو يقال: ذلك جاز حدوث الحركات المتأخّرة عن موجب قديم، فيجوز أن يتحرّك الشيء بعد أن لم يكن متحرّكًا بدون سبب حادث، وهذا يبطل قولكم، وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتًا في الأزل لزم أن يكون حادثًا، والقول في حدوثه كالقول في حدوث غيره، فيمتنع أن يحدث هو أو غيره عن علّة تامّة قديمة، فإذا لم يكن في الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه شيء حادث، فامتنع صدور الحركات عن غير متحرّك. (در٣، ٤١٢، ٣)

أجزاء المنطق

- أجزاء المنطق ثمانية: ١- المفردات، وهي المقولات المعقولة المفردة؛ و٢- التركيب الأول، وهو تركيب القضايا؛ و٣- التركيب الثاني، وهو تركيب القياس من القضايا؛ ثم ٤- البرهاني؛ و٥- الجدلي؛ و٦- الخطابي؛ و٧- الشعري؛ و٨- السفسطة (ر١، ٥٢، ٢٤)

أجسام

- حقيقة هذا القول (قول المعتزلة) إن الأجسام متماثلة من كل وجه، لا تختلف من وجه دون وجه، بل الثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذهب من كل وجه، والخبز مماثل للحديد من كل وجه، إذ كانا متماثلين في صفات النفس عندهم. وهذا القول فيه من مخالفة الحسِّ والعقل ما يُستغنى به عن بسط الردّ على صاحبه، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها، فإنها تتماثل تارة وتختلف أخرى. وتفريقهم بين الصفات النفسية والمعنويّة اللازمة للمعيَّن، يشبه تفريق أهل المنطق بين الصفات الذاتية واللازمة للماهية، وكلاهما قول فاسد لا حقيقة له، بل قول هؤلاء أفسد من قول أهل المنطق. وإذا وقع الكلام في جسم مطلق، وجوهر مطلق، فهذا لا وجود له في الخارج، وإن وقع في الوجود من الأجسام: كالنار، والماء، والتراب، والإنسان، والفرس، والذهب، والبُرّ والتمر، فكل جسم من هذه الأجسام له صفات نفسية لازمة له، لا تزول إلّا باستحالة نفسه، فدعوى المدَّعي أنه ليس له من الصفات النفسية إلّا التحيّز، وقبول العرض، والقيام بالنفس، أفسد من قول أهل المنطق، فإن أولئك جعلوا مَثَلًا كون الحيوان حسّاسًا متحرّكًا بالإرادة من الصفات الذاتية، وهؤلاء لم يجعلوا له صفة نفسية إلّا كونه جسمًا. والتحيّز وقبول العرض والقيام بالنفس أمر تشترك فيه الأجسام كلها، والأمور المختلفة تشترك في لوازم كثيرة، كاشتراك الألوان المختلفة في اللونية والعرضية، ليس حقيقة النار مجرّد كونها متحيّزة، قابلة للعرض، قائمة بالنفس، بل هذا من لوازمها. (در٥، ١٩٢، ٦)
- الأجسام لم تسبق الحركة والسكون المحدَثَيْن، وكل ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث. (در٨، ٣٥، ٢)

إجماع

- الإجماع حجّة قاطعة، فإنهم إذا اجتمعوا كانوا مطيعين لله بذلك مرحومين، فلا تكون طاعة لله ورحمته: بفعل لم يأمر الله به، من اعتقاد، أو قول، أو عمل، فلو كان القول، أو العمل، الذي اجتمعوا عليه لم يأمر الله به، لم يكن ذلك طاعة لله، ولا سببًا لرحمته. (فت١، ١٧، ١٢)
- الإجماع نوعان: قطعي. لهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص. وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافًا أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحدًا أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به، لأن هذا حجّة ظنّية لا يجزم الإنسان بصحّتها؛ فإنه لا يجوز بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي. وأما إذا كان يظنّ عدمه ولا يقطع به فهو حجّة ظنية، والظني لا يدفع به النص المعلوم، لكن يحتجّ به ويقدم على ما هو دونه بالظن، ويقدم عليه الظن الذي هو أقوى منه، فمتى كان ظنّه لدلالة النص أقوى من ظنّه بثبوت الإجماع قدم دلالة النص، ومتى كان ظنّه للإجماع أقوى قدم هذا، والمصيب في نفس الأمر واحد. (فت١٩، ٢٦٧، ١٥)

- معنى الإجماع: أن تجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام. وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم؛ فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولكن كثيرًا من المسائل يظنّ بعض الناس فيها إجماعًا ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنّة. (فت٢٠، ١٠، ٥)

- الإجماع إنما يثبت بعد ثبوت النبوّة والمقدّمات التي يعلم بها النبوّة لا يحتجّ عليها بالإجماع. (نبا، ٣٥، ٢٠)

- أما طرق الأحكام الشرعية التي نتكلّم عليها في أصول الفقه فهي بإجماع المسلمين: الكتاب، لم يختلف أحد من الأئمة في ذلك، كما خالف بعض أهل الضلال في الاستدلال على بعض المسائل الاعتقادية. والثاني: السنّة المتواترة، التي لا تخالف ظاهر القرآن، بل تفسّره، مثل أعداد الصلاة، وأعداد ركعاتها، ونصب الزكاة، وفرائضها، وصفة الحجّ، والعمرة، وغير ذلك من الأحكام التي لم تعلم إلّا بتفسير السنّة. وأما السنّة المتواترة التي لا تفسّر ظاهر القرآن، أو يقال: تخالف ظاهره كالسنّة في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني، وغير ذلك. فمذهب جميع السلف العمل بها أيضًا، إلّا الخوارج، فإن من قولهم أو قول بعضهم مخالفة السنّة، حيث قال أولهم للنبي صلّى الله عليه وسلّم في وجهه: "إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله" (أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي باب: ٣٧، وفي كتاب الديات باب: ٢٢ بألفاظ مختلفة. كما أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب القسامة حديث: ١٢). . . . وقد ينكر هؤلاء كثيرًا من السنن طعنًا في النقل، لا ردًّا للمنقول، كما ينكر كثير من أهل البدع السنن المتواترة عند أهل العلم، كالشفاعة، والحوض، والصراط، والقدر، وغير ذلك. الطريق الثالث: السنن المتواترة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، إما متلقاة بالقبول من أهل العلم بها، أو برواية الثقات بها. وهذه أيضًا مما اتّفق أهل العلم على اتّباعها، من أهل الفقه والحديث والتصوّف وأكثر أهل العلم. وقد أنكرها بعض أهل الكلام، وأنكر كثير منهم أن يحصل العلم بشيء منها، وإنما يوجب العلم، فلم يفرّقوا بين المتلقي بالقبول وغيره. وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيرًا منها بشروط اشترطها، ومعارضات دفعها بها ووضعها، كما يرد بعضهم بعضًا، لأنه بخلاف ظاهر القرآن فيما يزعم، ولأنه خلاف الأصول، أو قياس الأصول، أو لأن عمل متأخّري أهل المدينة بخلافه، أو غير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الفقه والحديث، وأصول الفقه. الطريق الرابع: الإجماع وهو متّفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة. وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة. لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة. وأما ما بعد ذلك فتعذّر العلم به غالبًا. ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلفوا في مسائل منه، كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي، وغير ذلك. الطريق

الخامس: القياس على النص والإجماع. وهو حجّة أيضًا عند جماهير الفقهاء، لكن كثيرًا من أهل الرأي أسرف فيه، حتى استعمله قبل البحث عن النص، وحتى ردّ به النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد. ومن أهل الكلام وأهل الحديث وأهل القياس من ينكره رأسًا، وهي مسألة كبيرة، والحق فيها متوسّط بين الإسراف والنقص. الطريق السادس: الاستصحاب، وهو البقاء على الأصل فيما يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع. وهو حجّة على عدم الاعتقاد بالاتّفاق. وهل هو حجّة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف. ومما يشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عموم الحكم الشرعي، مثل أن يقال: لو كانت الأضحية أو الوتر واجبًا لنصب عليه الشرع دليلًا شرعيًا، إذ وجوب هذا لا يعلم بدون الشرع، ولا دليل، فلا وجوب. فالأول يبقى على نفي الوجوب والتحريم والمعلوم بالعقل حتى يثبت المغيّر له، وهذا استدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم، إذ يلزم من ثبوت مثل هذا الحكم ثبوت دليله السمعي. كما يستدلّ بعدم النقل لما تتوفّر الهمم والدواعي على نقله، وما توجب الشريعة نقله، وما يعلم من دين أهلها وعاداتهم أنهم ينقلونه، على أنه لم يكن. كالاستدلال بذلك على عدم زيادة في القرآن، وفي الشرائع الظاهرة، وعدم النص الجلي بالإمامة على علي أو العباس أو غيرهما، ويعلم الخاصة من أهل العلم بالسنن والآثار، وسيرة النبي صلّى الله عليه وسلّم وخلفائه انتفاء أمور من هذا، لا يعلم انتفاءها غيرهم، ولعلمهم بما ينفيها من أمور منقولة يعلمونها هم، ولعلمهم بانتفاء لوازم نقلها، فإن وجود أحد الضدّين ينفي الآخر، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم. الطريق السابع: المصالح المرسلة. وهو: أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمّونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسمّيها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان. وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها: أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم، وأديانهم، ويذوقون طعم ثمرته، وهذه مصلحة. لكن بعض الناس يخصّ المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع، وفي دفع المضارّ، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين. وجلب المنفعة يكون في الدين والدنيا، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال: فيها مصلحة للخلق، من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال: فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر. (مع، ٦٠، ١٣)

- قد يعتقد أحدهم إجماعًا ما ليس بإجماع، لكون الخلاف لم يبلغه، وقد يكون هناك إجماع لم يعلمه فهم في الاستدلال بذلك، كما هم في الاستدلال بالنصوص، تارة يكون هناك نصّ لا يبلغ أحدهم، وتارة يعتقد أحدهم وجود نص ويكون ضعيفًا أو منسوخًا. وأيضًا فما

وصفهم هو به قد اتّصف هو به، فإنه يترك في بعض مسائله ما قد ذكر في هذا الكتاب أنه إجماع، وكذلك ما ألزمهم إيّاه من تكفير المخالف غير لازم، فإن كثيرًا من العلماء لا يكفرون مخالف الإجماع. وقوله إن مخالف الإجماع يكفر بلا اختلاف من أحد من المسلمين هو من هذا الباب، فلعلّه لم يبلغه الخلاف في ذلك، مع أن الخلاف في ذلك مشهور مذكور في كتب متعدّدة، والنظام نفسه المخالف في كون الإجماع حجّة لا يكفره ابن حزم والناس أيضًا. (نقد، ٢٠٤، ٧)

- تنازع الناس في كثير من الأنواع، هل هي إجماع يحتجّ به؟ كالإجماع الإقراري وإجماع الخلفاء الأربعة وإجماع العصر الثاني على أحد القولين للعصر الأول، والإجماع الذي خالف فيه بعض أهله قبل انقراض عصرهم؟ فإنه مبني على انقراض العصر، بل هو شرط في الإجماع، وغير ذلك. فتنازعهم في بعض الأنواع هل هو من الإجماع الذي يجب اتباعهم فيه كتنازعهم في بعض أنواع الخطاب؟ هل هو مما يحتجّ به كالعموم المخصوص ودليل الخطاب والقياس وغير ذلك؟ فهذا ونحوه مما يتبيّن به بعض أعذار العلماء. (نقد، ٢٠٤، ٢٠)

إجماع في الإعتقادات

- ختم (ابن حزم) الكتاب بباب من الإجماع في الاعتقادات، فكفّر من خالفه فقال: اتّفقوا أن الله وحده لا شريك له، خالق كل شيء غيره، وأنه تعالى لم يزل وحده، ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كلّها كما شاء، وأن النفس مخلوقة، والعرش مخلوق، والعالم كله مخلوق. قلت: أما اتّفاق السلف وأهل السنّة والجماعة، على أن الله وحده خالق كل شيء فهذا حق، ولكنهم لم يتّفقوا على كفر من خالف ذلك فإن القدرية - الذين يقولون إن أفعال الحيوان لم يخلقها الله - أكثر من أن يمكن ذكرهم من حين ظهرت القدرية في أواخر عصر الصحابة إلى هذا التاريخ، والمعتزلة كلهم قدرية، وكثير من الشيعة، بل عامة الشيعة المتأخّرين، وكثير من المرجئة والخوارج، وطوائف من أهل الحديث والفقه، نسبوا إلى ذلك، منهم طائفة من رجال الصحيحين ولم يجمعوا على تكفير هؤلاء. بل هو نفسه قد ذكر في أول كتابه أنه لا يكفر هؤلاء. والمنصوص عن مالك والشافعي وأحمد في القدرية، أنهم إذا جحدوا العلم كفروا، وإذا لم يجحدوه لم يكفروا. وأيضًا فقد ذكر في كتابه "الملل والنحل" أن الصحابة وأئمة الفتيا لا يكفرون من أخطأ في مسألة في الاعتقاد ولا فتيا، وإن كان أراد بقوله أتى المسلمون على هذا فهذا أبلغ. ومعلوم أن مثل هذا النقل للإجماع لم ينقله عن معرفته بأقوال الأئمة، لكن لما علم أن القرآن أخبر بأن الله خالق كل شيء، وأن هذا من أظهر الأمور عند الأمة، حكى الإجماع على هذا، ثم اعتقد أن من خالف الإجماع كفر بإجماع، فصارت حكايته لهذا الإجماع مبنيّة على هاتين المقدّمتين اللتين ثبت النزاع في كل منهما، وأعجب من ذلك حكايته الإجماع على كفر من نازع أنه سبحانه لم يزل وحده ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كما شاء، ومعلوم أن هذه العبارة ليست في كتاب الله، ولا تنسب إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بل

الذي في الصحيح عنه حديث عمران بن حصين عن النبي صلّى الله عليه وسلّم كان الله ولا شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض. وفي لفظ: ثم خلق السموات والأرض. وروي هذا الحديث في البخاري بثلاثة ألفاظ: روي كان الله ولا شيء قبله، وروي ولا شيء غيره، وروي ولا شيء معه؛ والقصة واحدة. ومعلوم أن النبي صلّى الله عليه وسلّم إنّما قال واحدًا من هذه الألفاظ، والآخران رويا بالمعنى، وحينئذٍ فالذي يناسب لفظ ما ثبت عنه في الحديث الآخر الصحيح، أنه كان يقول في دعائه: أنت الأول، فليس قبلك شيء، وأنت الآخر، فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر، فليس فوقك شيء، وأنت الباطن، فليس دونك شيء. فقوله في هذا أنت الأول فليس قبلك شيء يناسب قوله كان الله ولا شيء قبله، وقد بسط الكلام على هذا الحديث وغيره في غير هذا الموضع. (نقد، ٢٢٠، ٢٠)

أجير

- دخل أبو مسلم الخولاني، على معاوية بن أبي سفيان، فقال: السلام عليك أيُّها الأجير؛ فقالوا: قل السلام عليك أيّها الأمير؛ فقال: السلام عليك أيُّها الأجير. فقالوا: قل أيُّها الأمير. فقال السلام عليك أيُّها الأجير. فقالوا قل الأمير فقال معاوية: دعوا أبا مسلم فإنّه أعلم بما يقول. فقال: إنّما أنت أجير استأجرك ربُّ هذه الغنم لرعايتها؛ فإن أنت هَنَأْتَ جَرْبَاهَا، وداويت مرضاها، وحبست أولاها على أخراها. وفَّاك سيِّدُها أجرَك، وإن أنت لم تهنأ جَرْباها ولم تُدَاوِ مرضاها، ولم تحبس أولاها على أخراها عاقبك سيِّدها. (ش، ١٢، ١١)

إحداث

- من يقول إن الإحداث هو نفس المحدث والمخلوق هو نفس الخلق والمفعول هو نفس الفعل كما هو قول الأشعرية لا يسلم أن الحدوث عرض ولا أن له محلًّا فضلًا عن أن يكون وجوديًّا لكنه قد قدم إفساد هذا، وإنه لا بدّ للمفعول من فعل وحينئذٍ فيقال الإحداث قائم بالفاعل المحدث وحدوث الحادث ليس عرضًا موجودًا قائمًا بشيء غير إحداث المحدث. ويقال أيضًا إن هذا ينبني على أن المعدوم شيء وأن الماهيات في الخارج زائدة على وجودها وكلاهما باطل وبتقدير صحّته فيكون الجواب أن القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات، لكن هذا الذي ذكره يتقرّر بطريقة أصحابه المشهورة أن الحادث مسبوق بالإمكان والإمكان لا بدّ له من محل فلا بدّ للمحدث من محل كتبه على قوله ومن الشكوك المعتاصة... قلت هذا هو الشبهة المشهورة من أن فعل الفاعل وإحداث المحدث ونحو ذلك إن قيل تتعلّق بالشيء وقت عدمه لزم كونه موجودًا معدومًا وإن قيل تتعلّق به وقت وجوده لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرّتين، وجوابه أنه تتعلّق به حين وجوده بمعنى أنه هو الذي يجعله موجودًا لا بمعنى أنّه كان موجودًا بدونه فجعله هو أيضًا موجودًا كتبه على قوله الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء. (رد، ١٢٩، ١٠)

إحداث زماني

- الاختلاف نوعان: نوع في جنس اللغة

كالعربية والفارسية والرومية واليونانية ويقال هي هي ونوع في أصنافها إذ قد يكون في الألفاظ العرفية العامة والاصطلاحية الخاصة نظير ما في لغة العرب ولغة هؤلاء المصنّفين منهم كانت من هذا النمط. فأما الألفاظ التي أنزل الله بها القرآن الذي تلاه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على المسلمين وأخذوا عنه لفظه ومعناه وتناقل ذلك أهل العلم بالكتاب والسنّة بينهم خلف عن سلف فهذه لا يجوز أن يرجع في معانيها إلى مجرّد أوضاعهم. ولا ريب أن القوم أخذوا العبارات الإسلامية القرآنية والسنّية فجعلوا يضعون لها معاني توافق معتقدهم ثم يخاطبون بها ويجعلون مراد الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم من جنس ما أرادوا، فحصل بهذا من التلبيس على كثير من أهل الملّة ومن تحريف الكلم عن مواضعه ومن الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته ما الله به عليم. ولهذا قد يوافقون المسلمين في الظاهر ولكن هم في الباطن زنادقة منافقون وهذا كما جاؤوا إلى لفظ المحدث والقديم فقالوا الإحداث مشترك يطلق على وجهين أحدهما زماني والآخر غير زماني. فمعنى الإحداث الزماني الإيجاد للشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق. ومعنى الإحداث غير الزماني هو إفادة الشيء وجودًا وذلك الشيء ليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان بل بحسب كل زمان، وغرضهم بهذا الوضع أن يطلقوا بين المسلمين أن السموات والأرض وما بينهما محدث مخلوق فيظنّ الظانّ أنهم لا ينازعون في كون ذلك محدثًا مخلوقًا، مع العلم الضروري أن قولهم فيها ليس ما أخبرت به الرسل واتّفق عليه أهل الملل. وكذلك أيضًا قولهم الإبداع اسم مشترك لمفهومين أحدهما ما ينشؤه الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء. والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب ترتّب بلا متوسط وله في ذاته أن لا يكون موجودًا وقد أفقد الذي في ذاته إفقادًا تامًّا، قالوا وبهذا المفهوم العقل الأول مبدع في كل حال لأنه ليس وجوده من ذاته فله في ذاته العدم وقد أفقد ذلك إفقادًا تامًّا ومعلوم أن هذا المعنى ليس هو المعروف من لفظ الإبداع في اللغة التي بها نزل القرآن كما في قوله تعالى ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧). ونحو ذلك ولفظ الخلق أبعد عن هذا المعنى فإن مثل هذا المعنى يعلم بالاضطرار أنه ليس هو المراد بلفظ الخلق في القرآن والسنّة وقد فسّروا لفظ الخلق بثلاثة معانٍ ليس فيها واحد هو المراد في كلام الله تعالى ورسوله والمؤمنين. (بغ، ٢٦، ١٦)

إحساس

- الإحساس نوعان: نوع بلا واسطة، كالإحساس بنفس الشمس والقمر والكواكب، وإحساس بواسطة: كالإحساس بالشمس والقمر والكواكب في مرآة، أو ماء، أو نحو ذلك والقلوب مفطورة على أن يتجلّى لها من الحقائق ما هي مستعدّة لتجلّيها فيها، فإذا تجلّى فيها شيء أحسّت به إحساسًا باطنًا بواسطة تجلّيه فيها. (در٨، ٤٠، ١٧)

إحسان

- العبادة والطاعة والاستقامة ولزوم الصراط المستقيم ونحو ذلك من الأسماء مقصودها

واحد، ولها أصلان: أحدهما: أن لا يعبد إلّا الله. الثاني: أن لا يعبده إلّا بما أمر وشرّع، لا يعبده بغير ذلك من الأهواء والظنون والبدع. قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠). وقال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ١١٢)... فالعمل الصالح: هو الإحسان وهو فعل الحسنات، والحسنات: هي ما أحبّه الله ورسوله، وهو ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب. فما كان من البدع في الدين التي ليست في الكتاب، ولا في صحيح السنّة، فإنها - وإن قالها من قالها، وعمل بها من عمل - ليست مشروعة؛ فإن الله لا يحبها ولا رسوله، فلا تكون من الحسنات ولا من العمل الصالح. كما أن من يعمل ما لا يجوز، كالفواحش والظلم ليس من الحسنات ولا من العمل الصالح. (ع، ٧٥، ٤)

- الإحسان إلى اليتيم بلا عوض والصبر على الجوع، فهذا من صالح الأعمال. (فرقان، ١١١، ١٨)

إحكام

- جميع الأحكام المعلّقة بالشروط لا تقع شيء منها إلّا عقيب الشروط، لا تقع مع الشروط. والفروع المنقولة عن الأئمّة تبيّن ذلك (ر١، ١١٨، ٨)

- الأقوال المختلفة هنا: هي المتضادّة، والمتشابهة: هي المتوافقة، وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضًا ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضًا: كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضادّ بعضه بعضًا. فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام؛ بل هو مصدّق له. فإن الكلام المحكم المتّقن: يصدق بعضه بعضًا، لا يناقض بعضه بعضًا، بخلاف الإحكام الخاص: فإنه ضدّ التشابه الخاص. والتشابه الخاص: هو مشابهة الشيء لغيره من وجه، مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو هو، أو هو مثله. وليس كذلك. والإحكام: هو الفصل بينهما، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر، وهذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما، ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه. ومنهم من يهتدي إلى ذلك. فالتشابه الذي لا يتميّز معه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض. ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وُعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا. فظنّ أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس مثله، وإن كان مشابهًا له من بعض الوجوه. (تد، ٣٩، ٢٢)

أحكام شرعية

- أما طرق الأحكام الشرعية التي نتكلّم عليها في أصول الفقه فهي بإجماع المسلمين: الكتاب، لم يختلف أحد من الأئمة في ذلك، كما خالف بعض أهل الضلال في الاستدلال على بعض المسائل الاعتقادية. والثاني: السنّة المتواترة، التي لا تخالف

ظاهر القرآن، بل تفسّره، مثل أعداد الصلاة، وأعداد ركعاتها، ونصب الزكاة، وفرائضها، وصفة الحجّ، والعمرة، وغير ذلك من الأحكام التي لم تعلم إلّا بتفسير السنّة. وأما السنّة المتواترة التي لا تفسّر ظاهر القرآن، أو يقال: تخالف ظاهره كالسنّة في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني، وغير ذلك. فمذهب جميع السلف العمل بها أيضًا، إلّا الخوارج، فإن من قولهم أو قول بعضهم مخالفة السنّة، حيث قال أولهم للنبي صلّى الله عليه وسلّم في وجهه: "إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله" (أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي باب: ٣٧، وفي كتاب الديات باب: ٢٢ بألفاظ مختلفة. كما أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب القسامة حديث: ١٢).

... وقد ينكر هؤلاء كثيرًا من السنن طعنًا في النقل، لا ردًّا للمنقول، كما ينكر كثير من أهل البدع السنن المتواترة عند أهل العلم، كالشفاعة، والحوض، والصراط، والقدر، وغير ذلك. الطريق الثالث: السنن المتواترة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، إما متلقاة بالقبول من أهل العلم بها، أو برواية الثقات بها. وهذه أيضًا مما اتّفق أهل العلم على اتّباعها، من أهل الفقه والحديث والتصوّف وأكثر أهل العلم. وقد أنكرها بعض أهل الكلام، وأنكر كثير منهم أن يحصل العلم بشيء منها، وإنما يوجب العلم، فلم يفرّقوا بين المتلقي بالقبول وغيره. وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيرًا منها بشروط اشترطها، ومعارضات دفعها بها ووضعها، كما يرد بعضهم بعضًا، لأنه بخلاف ظاهر القرآن فيما يزعم، ولأنه خلاف الأصول، أو قياس الأصول، أو لأن عمل متأخّري أهل المدينة بخلافه، أو غير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الفقه والحديث، وأصول الفقه. الطريق الرابع: الإجماع وهو متّفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة. وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة. لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة. وأما ما بعد ذلك فتعذّر العلم به غالبًا. ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلفوا في مسائل منه، كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي، وغير ذلك. الطريق الخامس: القياس على النص والإجماع. وهو حجّة أيضًا عند جماهير الفقهاء، لكن كثيرًا من أهل الرأي أسرف فيه، حتى استعمله قبل البحث عن النص، وحتى ردّ به النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد. ومن أهل الكلام وأهل الحديث وأهل القياس من ينكره رأسًا، وهي مسألة كبيرة، والحق فيها متوسّط بين الإسراف والنقص. الطريق السادس: الاستصحاب، وهو البقاء على الأصل فيما يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع. وهو حجّة على عدم الاعتقاد بالاتّفاق. وهل هو حجّة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف. ومما يشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عموم الحكم الشرعي، مثل أن يقال: لو كانت الأضحية أو الوتر واجبًا لنصب عليه الشرع دليلًا شرعيًّا، إذ وجوب هذا لا يعلم بدون الشرع، ولا دليل، فلا وجوب. فالأول

يبقى على نفي الوجوب والتحريم والمعلوم بالعقل حتى يثبت المغيّر له، وهذا استدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم، إذ يلزم من ثبوت مثل هذا الحكم ثبوت دليله السمعي. كما يستدلّ بعدم النقل لما تتوفّر الهمم والدواعي على نقله، وما توجب الشريعة نقله، وما يعلم من دين أهلها وعاداتهم أنهم ينقلونه، على أنه لم يكن. كالاستدلال بذلك على عدم زيادة في القرآن، وفي الشرائع الظاهرة، وعدم النص الجلي بالإمامة على علي أو العباس أو غيرهما، ويعلم الخاصة من أهل العلم بالسنن والآثار، وسيرة النبي صلّى الله عليه وسلّم وخلفائه انتفاء أمور من هذا، لا يعلم انتفاءها غيرهم، ولعلمهم بما ينفيها من أمور منقولة يعلمونها هم، ولعلمهم بانتفاء لوازم نقلها، فإن وجود أحد الضدّين ينفي الآخر، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم. الطريق السابع: المصالح المرسلة. وهو: أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمّونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسمّيها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان. وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها: أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم، وأديانهم، ويذوقون طعم ثمرته، وهذه مصلحة. لكن بعض الناس يخصّ المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع، وفي دفع المضارّ، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين. وجلب المنفعة يكون في الدين والدنيا، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال: فيها مصلحة للخلق، من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال: فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر. (مع، ٥٨، ١٤)

أحكام نجومية

- القول بالأحكام النجومية باطل عقلًا، محرّم شرعًا، وذلك إن حركة الفلك وإن كان لها أثر ليست مستقلّة، بل تأثير الأرواح وغيرها من الملائكة أشدّ من تأثيره، وكذلك تأثير الأجسام الطبيعية التي في الأرض، وكذلك تأثير قلوب الآدميين بالدعاء وغيره من أعظم المؤثّرات باتّفاق المسلمين. (فت٢٥، ١٩٨، ١٥)

أحوال

- المتجدّد نسبة إضافية بينه وبين العرش بمنزلة المعيّة ويسمّيها ابن عقيل الأحوال، وتجدّد النسب والإضافات متّفق عليه بين جميع أهل الأرض من المسلمين وغيرهم. إذ لا يقتضي ذلك تغيّرًا ولا استحالة. (ح، ٩٤، ١٩)

أحوال شيطانية

- بين كرامات الأولياءِ، وبين ما يشبهها من الأحوال الشيطانية فروق متعدّدة: منها، أن كرامات الأولياءِ سببها الإيمان والتقوى، والأحوال الشيطانية، سببها ما نهى الله عنه

ورسوله. (فرقان، ١٣٦، ٨)

أحوال القلوب

- كان في أواخر عصر الصحابة رضي الله عنهم أجمعين جماعة من هؤلاء القدرية وأما المحتجّون بالقدر على الأمر فلا يعرف لهم طائفة من طوائف المسلمين معروفة وإنما كثروا في المتأخّرين وسمّوا هذا حقيقة وجعلوا الحقيقة تعارض الشريعة ولم يميّزوا بين الحقيقة الدينية الشرعية التي تتضمّن تحقيق أحوال القلوب كالإخلاص والصبر والشكر والتوكّل والمحبة لله وبين الحقيقة الكونية القدرية التي يؤمن بها ولا يحتجّ بها على المعاصي، لكن يسلم إليها عند المصائب، فالعارف يشهد القدر في المصائب فيرضى ويسلّم ويستغفر ويتوب من الذنوب والمعايب. (من٢، ٨، ٢٦)

اختلاف

- الاختلاف نوعان: نوع في جنس اللغة كالعربية والفارسية والرومية واليونانية ويقال هي هي ونوع في أصنافها إذ قد يكون في الألفاظ العرفية العامة والاصطلاحية الخاصة نظير ما في لغة العرب ولغة هؤلاء المصنّفين منهم كانت من هذا النمط. فأما الألفاظ التي أنزل الله بها القرآن الذي تلاه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على المسلمين وأخذوا عنه لفظه ومعناه وتناقل ذلك أهل العلم بالكتاب والسنّة بينهم خلف عن سلف فهذه لا يجوز أن يرجع في معانيها إلى مجرّد أوضاعهم. ولا ريب أن القوم أخذوا العبارات الإسلامية القرآنية والسنّية فجعلوا يضعون لها معاني توافق معتقدهم ثم يخاطبون بها ويجعلون مراد الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم من جنس ما أرادوا، فحصل بهذا من التلبيس على كثير من أهل الملّة ومن تحريف الكلم عن مواضعه ومن الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته ما الله به عليم. ولهذا قد يوافقون المسلمين في الظاهر ولكن هم في الباطن زنادقة منافقون وهذا كما جاؤوا إلى لفظ المحدث والقديم فقالوا الإحداث مشترك يطلق على وجهين أحدهما زماني والآخر غير زماني. فمعنى الإحداث الزماني الإيجاد للشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق. ومعنى الإحداث غير الزماني هو إفادة الشيء وجودًا وذلك الشيء ليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان بل بحسب كل زمان، وغرضهم بهذا الوضع أن يطلقوا بين المسلمين أن السموات والأرض وما بينهما محدث مخلوق فيظنّ الظانّ أنهم لا ينازعون في كون ذلك محدثًا مخلوقًا، مع العلم الضروري أن قولهم فيها ليس ما أخبرت به الرسل واتّفق عليه أهل الملل. وكذلك أيضًا قولهم الإبداع اسم مشترك لمفهومين أحدهما ما ينشؤه الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء. والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب ترتّب بلا متوسط وله في ذاته أن لا يكون موجودًا وقد أفقد الذي في ذاته إفقادًا تامًّا، قالوا وبهذا المفهوم العقل الأول مبدع في كل حال لأنه ليس وجوده من ذاته فله في ذاته العدم وقد أفقد ذلك إفقادًا تامًّا ومعلوم أن هذا المعنى ليس هو المعروف من لفظ الإبداع في اللغة التي بها نزل القرآن كما في قوله تعالى ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧).

ونحو ذلك ولفظ الخلق أبعد عن هذا المعنى فإن مثل هذا المعنى يعلم بالاضطرار أنه ليس هو المراد بلفظ الخلق في القرآن والسنّة وقد فسّروا لفظ الخلق بثلاثة معانٍ ليس فيها واحد هو المراد في كلام الله تعالى ورسوله والمؤمنين. (بغ، ٢٦، ٦)

اختلاف في التفسير

- الاختلاف في التفسير على "نوعين" منه ما مستنده النقل فقط، ومنه ما يعلم بغير ذلك - إذ العلم إما نقل مصدق وإما استدلال محقّق، والمنقول إما عن المعصوم وإما عن غير المعصوم، والمقصود بأن جنس المنقول سواء كان عن المعصوم أو غير المعصوم، وهذا هو - النوع الأول منه ما يمكن معرفة الصحيح منه والضعيف، ومنه ما لا يمكن معرفة ذلك فيه. وهذا "القسم الثاني من المنقول" وهو ما لا طريق لنا إلى الجزم بالصدق منه عامته مما لا فائدة فيه، فالكلام فيه من فضول الكلام. (فت١٣، ٣٤٤، ٩)

أخطاء الراوي في الخبر

- (أخطاء الراوي في الخبر): أحدها: الاشتغال عن هذا الشأن بغيره فلا ينضبط له، ككثير من أهل الزهد والعبادة. وثانيها: الخلو عن معرفة هذا الشأن. وثالثها: التحديث من الحفظ؛ فليس كل أحد يضبط ذلك. ورابعها: أن يدخل في حديثه ما ليس منه ويزور عليه. وخامسها: أن يركن إلى الطلبة فيحدث بما يظنّ أنه من حديثه. وسادسها: الإرسال، وربما كان الراوي له غير مرضي. وسابعها: التحديث من كتاب؛ لإمكان اختلافه. (فت١٨، ٤٥، ١٢)

أداء

- الله تعالى سمّى فعل العبادة في وقتها قضاء... و"القضاء" في لغة العرب: هو إكمال الشيء وإتمامه، كما قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ (فصلت: ١٢) أي أكملهن وأتمهنّ. فمن فعل العبادة كاملة فقد قضاها، وإن فعلها في وقتها. وقد اتّفق العلماء فيما أعلم على أنه لو اعتقد بقاء وقت الصلاة فنواها أداء. ثم تبيّن أنه صلّى بعد خروج الوقت صحّت صلاته، ولو اعتقد خروجه فنواها قضاء ثم تبيّن له بقاء الوقت أجزأته صلاته. (فت٢٢، ٣٧، ١٠)

أداء مال بغير حق

- إذا أكره السلطان أو اللصوص أو غيرهم رجلًا على أداء مال بغير حق، وأكره رجلًا آخر على إقراضه، أو الابتياع منه، وأدّى الثمن عنه، أو إليه، ليأخذوهم من المقترض والبائع، سواء كان الإكراه على إقباض المكره، ثم الأخذ منه، أو على الأداء عنه فقط. فهذه المسألة ونحوها تقع كثيرًا، وفيها وجهان: كما لو أخذ السلطان من أحد المختلطين في الماشية زيادة على الواجب عنها بلا تأويل. أحدهما: أن تلك الزيادة تذهب من مالكها، وليس على الآخر شيء منها، وإن كان السلطان أخذها عنها، لأن الظالم ظلم هذا بأخذ ماله، ونواه عن الآخر، وهو ليس وليًا للآخر، ولا وكيلًا عنه حتى تصحّ نيّته ومجرّد النيّة المحرمة لا يوجب ثبوت المال في ذمّة المأخوذ منه. ولازم هذا القول إن أحد الشريكين في العقار والمنقول، إذا أخذ السلطان ونوّابه الوظائف الظلمية على المال، أو أخذ قطّاع الطريق من

التجّار عن المال الذي معهم شيئًا من أحد الشريكين لأن المقبوض إذا كان من عين المال فإن أحد الشريكين لم يرجع على الآخر بنصيبه. وعلى هذا فلو كان المعطي وكيلًا، أو وليًّا، كناظر الوقف، ووصي اليتيم، فيلزم إذا لم يكن ما أخذ منه من عين المال أن يكون من ضمانه، لكن هذا إنما يلزم إذا لم يكن الدفع لحفظ المال بل كان الدفع لأنه أكره على الأداء. فأما إذا لم يمكن حفظ المال إلّا بما دفعه عنه، فهذا التصرّف لحفظ المال، وهو بمنزلة إعطاء الخفارة لحفظه، وإعطاء النواطير لدفع اللصوص والسباع. وأيضًا فالولي والوكيل مأذون لهما عرفًا، في مثل هذا الدفع، فإنه لم يتوكّل على أنه يضرب ويحبس على مال يؤدّى عن المال، فيتضرّر ولا يؤدّيه، بخلاف ما يوجد من الأجنبي، لكن هذا الدليل بعينه وارد في أحد الشريكين فإن كليهما وكيل الآخر في شركة العقود. وأيضًا فيفرّق بين الكلف النوابية السلطانية، وبين المظالم العارضة. (مظ، ٥١، ٤)

إدراك عقلي

- بيّنوا (الفلاسفة) أن الإدراك العقلي هو ما لا يمنع الشركة، ولا يُشترط فيه وجود المدرَك من خارج. ومعلوم أن هذا هو إدراك الكلّيات الثابتة في العقل. وإذا كان كذلك، فقوله (ابن سينا): "وهو عندما يكون محسوسًا تكون غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته، لو أزيلت عنه لم تؤثّر في كنه ماهيته" كلام يستلزم أن يكون في الخارج شيئان: أحدهما: ماهية مجرَّدة عن المحسوسات، والثاني: محسوسات غشيت تلك الماهية المجرَّدة المعقولة الثابتة في الخارج، وهذا باطل يعلم بطلانه بالضرورة من تصوّر ما يقول. فإنه إن كان المعقول المجرَّد لا يكون إلّا في النفس، فكيف يكون في الخارج معقول مجرَّد تقارنه المعيَّنات المحسوسة واحدًا بعد واحد، أو تقارنه تارة وتفارقه أخرى؟ وقوله: "مثل: أين، ووضع، وكيف، ومقدار بعينه، لو توهّمت بدله غيره، لم يؤثّر في حقيقة ماهية إنسانيته". يقال له: نعم إذا تصوّرنا بدل المعنى غيره، لم يؤثّر فيما في النفس من الإنسان المعقول الكلّي المجرّد، فإن مطابقته لهذا المعيَّن كمطابقته لهذا المعيّن، كما لا يؤثّر ذلك في لفظ الإنسان المطلق، فإن مطابقته لهذا المعيّن كمطابقته لهذا المعيَّن، فشمول اللفظ ومعناه الذي هو في الذهن سواء، لكن ذلك المعيّن إذا توهّمنا بدله غيره، لم يكن في ذلك البدل من هذا المعيَّن شيء أصلًا، بل كان البدل نظيره وشبيهه ومثله، فإما أن يكون هو إيّاه، أو يكون في الخارج حقيقة معيّنة في هذا المعيّن، هي نفسها حقيقة ثابتة في هذا المعيَّن، فهذا هو محل الغلط. ويُقال لمن ظنّ هذا: لما خلق الله هذا المعيّن، كانت تلك الحقيقة موجودة قبله أو حدثت معه؟ فإن حدثت معه، فهي معيّنة، لا مطلقة كلّية، لأن الكلّي لا يتوقّف على وجود هذا المعيّن، وإن كانت موجودة قبله، فإن كانت مجرّدة عن الأعيان لم يحتج فيها إلى شيء من المعيّنات، وإلّا فالقول في مقارنتها لذلك المعين كالقول في هذا. (در٦، ٢٨، ١٠)

أدلة

- الأدلّة نوعان: شرعية، وعقلية. فالمدّعون

لمعرفة الإلهيات بعقولهم، من المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات، يقول من يخالف نصوص الأنبياء منهم: إن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذي عرفناه، أو يقولون: عرفوه ولم يبيّنوه للخلق كما بيّناه، بل تكلّموا بما يخالفه من غير بيان منهم. والمدَّعون للسنة والشريعة واتّباع السلف من الجُهَّال بمعاني نصوص الأنبياء يقولون: إن الأنبياء - والسلف الذين اتبعوا الأنبياء - لم يعرفوا معاني هذه النصوص التي قالوها والتي بلّغوها عن الله، أو إن الأنبياء عرفوا معانيها ولم يبيّنوا مرادهم للناس؛ فهؤلاء الطوائف قد يقولون: نحن عرفنا الحق بعقولنا، ثم اجتهدنا في حمل كلام الأنبياء على ما يوافق مدلول العقل، وفائدة إنزال هذه المتشابهات المشكلات اجتهاد الناس في أن يعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في تأويل كلام الأنبياء الذين لم يبيّنوا به مرادهم، أو إنّا عرفنا الحق بعقولنا، وهذه النصوص لم تعرف الأنبياء معناها، كما لم يعرفوا وقت الساعة، ولكن أُمِرنا بتلاوتها من غير تدبّر لها ولا فهم لمعانيها. أو يقولون: بل هذه الأمور لا تُعرف بعقل ولا نقل، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات، وعن فهم السمعيات، وإن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون العقليات، ولا يفهمون السمعيات. (درا، ١٩، ٦)

- سمّي ما يستدلّ به من الأقوال والأفعال والأجسام أدلّة: باعتبار أنها تدلّ من يستدلّ بها، كما يخبر عنها بأنها تهدي، وترشد، وتعرف، وتعلم، وتقول، وتجيب، وتحكم، وتفتي، وتقص، وتشهد، وإن لم يكن لها في ذلك قصد وإرادة، ولا حسّ وإدراك كما هو مشهور في الكلام العربي وغيره. (فت٢، ١٧، ١٤)

أدلة سمعية

- الأدلّة السمعية معلّقة بالألفاظ الدالّة على المعاني وأما دلالة مجرّد العقل فلا اعتبار فيها بالألفاظ وكل قول لم يرد لفظه ولا معناه في الكتاب والسنّة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل في الأدلّة السمعية ولا تعلّق للسنّة والبدعة بموافقته ومخالفته فضلًا عن أن يعلّق بذلك كفر وإيمان وإنما السنّة موافقة الأدلّة الشرعية والبدعة مخالفتها، وقد يقال عمّا لم يعلم أنه موافق لها أو مخالف إنه بدعة إذ الأصل أنه غير مشروع فقد تذرّع إلى البدعة وإن كان ذلك العمل تبيّن له فيما بعد أنه مشروع وكذلك من قال في الدين قولًا بلا دليل شرعي فإنه تذرّع إلى البدعة وإن تبيّن له فيما بعد موافقته للسنّة والمقصود هنا أن الأقوال التي ليس لها أصل في الكتاب والسنّة والإجماع كأقوال النفاة التي تقولها الجهمية والمعتزلة وغيرهم وقد يدخل فيها ما هو حق وباطل. (ب١، ١٤٦، ٦)

أدلة عقلية

- الأدلّة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرّق الفساد إليها أعظم من تطرّقه إلى مقدّمات الأدلّة السمعية، ومما يبيّن ذلك أن يقال دلالة السمع على مواقع الإجماع مثل دلالته على موارد النزاع، فإن دلالة السمع على علم الله تعالى وقدرته وإرادته وسمعه وبصره كدلالته على رضاه ومحبّته وغضبه واستوائه ونحو

ذلك، وكذلك دلالته على عموم مشيئته وقدرته كدلالته على عموم علمه، فالأدلّة السمعية لم يردّها من ردّها لضعف فيها وفي مقدّماتها لكن لاعتقاده أنها تخالف العقل. بل كثير من الأدلّة السمعية التي يردونها تكون أقوى بكثير من الأدلّة السمعية التي يقبلونها وذلك لأن تلك لم يقبلوها لكون السمع جاء بها لكن لاعتقادهم أن العقل دلّ عليها والسمع جعلوه عاضدًا للعقل وحجّة على من ينازعهم من المصدقين بالسمع لم يكن هو عمدتهم ولا أصل علمهم. (ب١، ٩٩، ٣)

- الدليل الذي هو الآية والعلامة ينقسم إلى ما يدلّ بنفسه وإلى ما يدلّ بدلالة الدال به، فيكون الدليل في الحقيقة هو الدالّ به الذي قصد أن يدلّ به، وقد جعل ذلك علامة وآية ودليلًا، والذي يدلّ بنفسه يعلم أنه يدلّ بنفسه وإن لم يعلم أن أحدًا جعله دليلًا وإن كان في نفس الأمر كل مخلوق قد جعله الله آية ودلالة وهو سبحانه عليم مريد، فلا يمكن أن يقال لم يرد بالمخلوقات أن تكون أدلّة له ولا أنّها ليست دليلًا يجعلها أدلّة كما قد يطلقه طائفة من النظّار ولكن يستدلّ بها مع عدم النظر في كونها جعلت أدلّة كما قد يطلقه إذ كان فيها مقاصد كثيرة غير الدلالة، والذي جعلها دليلًا وهو الله جعل ذاتها يستدلّ بها مع قطع النظر عن كونها هي دليلًا، فما من مخلوق إلّا ويمكن الاستدلال به على الخالق والمحدث نفسه يعلم بصريح العقل أن له محدثًا، وهذه الأدلّة التي تدلّ بنفسها قد تسمّى الأدلّة العقلية ويسمّى النوع الآخر الأدلّة الوضعية لكونها إنما دلّت بوضع واضع. والتحقيق أن كلاهما عقلي إذا نظر فيه العقل علم مدلوله لكن هذه تدلّ بنفسها وتلك تدلّ بقصد الدالّ بها فيعلم بها قصده وقصده هو الدالّ بها، كالكلام فإنه يدلّ بقصد المتكلّم به وإرادته وهو يدلّ على مراده وهو يدلّنا بالكلام على ما أراد ثم يستدلّ بإرادته على لوازمها، فإن اللازم أبدًا مدلول عليه بملزومه. والآيات التي تدلّ بنفسها مجرّدة نوعان منها ما هو ملزوم مدلول عليه بذاته لا يمكن وجود ذاته دون وجود لازمه المدلول عليه، مثل دلالة المخلوقات على الخالق ومنها ما هو مستلزم له مدّة طويلة أو قصيرة فتدلّ عليه تلك المدّة مثل نجوم السموات، فإنّه يستدلّ بها على الجهات والأمكنة وعلى غيرها من النجوم وعلى الزمان ماضيه وغابره ما دام العالم على هذه الصورة. (نبا، ١٧٩، ٨)

أدلة عقلية صحيحة

- الأدلّة العقلية الصحيحة البيّنة التي لا ريب فيها بل العلوم الفطرية الضرورية توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه، وإن الأدلّة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع لا تخالف شيئًا من السمع وهذا ولله الحمد قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف فوجدت كل طائفة من طوائف النظّار أهل العقليات لا يذكر أحد منهم في مسألة ما دليلًا صحيحًا يخالف ما أخبرت به الرسل بل يوافقه، حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم كأرسطو وأتباعه ما يذكرونه من دليل صحيح عقلي فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل بل يوافقه، وكذلك سائر طوائف النظّار من أهل النفي والإثبات لا يذكرون دليلًا عقليًّا في مسألة إلّا والصحيح منه موافق لا مخالف وهذا يعلم به

أن المعقول الصريح ليس مخالفًا لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل. (ب١، ٧٣، ٣٨)

أدلة وضعية

- الدليل الذي هو الآية والعلامة ينقسم إلى ما يدلّ بنفسه وإلى ما يدلّ بدلالة الدال به، فيكون الدليل في الحقيقة هو الدالّ به الذي قصد أن يدلّ به، وقد جعل ذلك علامة وآية ودليلًا، والذي يدلّ بنفسه يعلم أنه يدلّ بنفسه وإن لم يعلم أن أحدًا جعله دليلًا وإن كان في نفس الأمر كل مخلوق قد جعله الله آية ودلالة وهو سبحانه عليم مريد، فلا يمكن أن يقال لم يرد بالمخلوقات أن تكون أدلّة له ولا أنّها ليست دليلًا يجعلها أدلّة كما قد يطلقه طائفة من النظّار ولكن يستدلّ بها مع عدم النظر في كونها جعلت أدلّة كما قد يطلقه إذ كان فيها مقاصد كثيرة غير الدلالة، والذي جعلها دليلًا وهو الله جعل ذاتها يستدلّ بها مع قطع النظر عن كونها هي دليلًا، فما من مخلوق إلّا ويمكن الاستدلال به على الخالق والمحدث نفسه يعلم بصريح العقل أن له محدثًا، وهذه الأدلّة التي تدلّ بنفسها قد تسمّى الأدلّة العقلية ويسمّى النوع الآخر الأدلّة الوضعية لكونها إنما دلّت بوضع واضع. والتحقيق أن كلاهما عقلي إذا نظر فيه العقل علم مدلوله لكن هذه تدلّ بنفسها وتلك تدلّ بقصد الدالّ بها فيعلم بها قصده وقصده هو الدالّ بها، كالكلام فإنه يدلّ بقصد المتكلّم به وإرادته وهو يدلّ على مراده وهو يدلّنا بالكلام على ما أراد ثم يستدلّ بإرادته على لوازمها، فإن اللازم أبدًا مدلول عليه بملزومه. والآيات التي تدلّ بنفسها مجرّدة نوعان منها ما هو ملزوم مدلول عليه بذاته لا يمكن وجود ذاته دون وجود لازمه المدلول عليه، مثل دلالة المخلوقات على الخالق ومنها ما هو مستلزم له مدّة طويلة أو قصيرة فتدلّ عليه تلك المدّة مثل نجوم السموات، فإنّه يستدلّ بها على الجهات والأمكنة وعلى غيرها من النجوم وعلى الزمان ماضيه وغابره ما دام العالم على هذه الصورة. (نبا، ١٧٩، ٨)

أذكار

- جنس تلاوة القرآن أفضل من جنس الأذكار، كما أن جنس الذكر أفضل من جنس الدعاء. (فت٢٣، ٥٦، ١١)

أذهان

- ما تصوّرناه في الأذهان هل يتحقّق في الأعيان أو لا يتحقّق وما تحقّق في الأعيان هل تحقّقه بنفسه أو بغيره فإذا قدر أن المتصوّرات في الأذهان ليس فيها ما يتحقّق بنفسه في الخارج فليس فيها ما هو مبدع بنفسه لغيره في الخارج بطريق الأولى وليس فيها إلّا ما هو معدوم في الخارج بل ليس فيها إلّا ما هو ممتنع في الخارج، فإن الممكن إذا قدر عدم موجود بنفسه يبدعه كان ممتنعًا لغيره، فإذا قدر أنه ليس له في الخارج إلّا ما ليس له وجود بنفسه لم يكن في الخارج إلّا ما هو ممتنع الوجود إما لنفسه وإما لغيره ولا يكون عدم شيء من ذلك مفتقرًا إلى علّة توجب عدمه بل هو معدوم بنفسه سواء أمكن وجوده أو امتنع وحينئذٍ فلا يكون في الخارج إلّا العدم المستمرّ. (ب٣، ١٢١، ١٣)

- إنّ ما سمّوه «الماهية» أمرٌ يعود إلى ما يُقدّر

في الأذهان، لا إلى ما يتحقَّق في الأعيان (ر١، ٣٧، ١٧)

- غلط هؤلاء أنّه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان (ر١، ٥١، ٩)
- المقدّر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان (ر١، ٨٤، ١٧)
- إذا كان «البرهان» لا يفيد إلّا العلم بالكليّات، والكليّات إنّما تتحقَّقُ في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلّا موجود معيّن، لم يُعلم بِ«البرهان» شيء من المعيّنات (ر١، ١٣٥، ٦)
- «المطلق» لا يكون مطلقًا إلّا في الأذهان، لا في الأعيان (ر١، ١٦٠، ١٩)

إرادة

- قال أبو حامد في كتاب التعليق في أصول الفقه مسألة في أن الأمر لصيغته أو لقرينة تقترن به اختلف الناس في الأمر هل له صيغة تدلّ على كونه أمرًا أم ليس له ذلك على ثلاثة مذاهب: فذهب أئمة الفقهاء إلى أن الأمر له صيغة تدلّ بمجرّدها على كونه أمرًا إذا عريت عن القرائن وذلك مثل قول القائل افعل كذا وكذا وإذا وجد ذلك عاريًا عن القرائن كان أمرًا ولا يحتاج في كونه أمرًا إلى قرينة، هذا مذهب الشافعي رحمه الله ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي وجماعة أهل العلم وهو قول البلخي من المعتزلة. وذهبت المعتزلة بأسرها غير البلخي إلى أن الأمر لا صيغة له ولا يدلّ اللفظ بمجرّده على كونه أمرًا وإنّما يكون أمرًا بقرينة تقترن به وهي الإرادة، ثم اختلفوا في تلك الإرادة، فمنهم من قال هي إرادة المأمور به فإذا قال افعل وأراد بذلك إيجاد المأمور به صار أمرًا وإذا عرّى عن ذلك لم يكن أمرًا، ومنهم من قال يحتاج إلى إرادة شيئين إرادة المأمور به وإرادة كون اللفظ أمرًا، ومنهم من اعتبر إرادة ثلاثة أشياء ولسنا نتكلّم معهم في هذا الفصل فإنه يتفرّع على مذاهبهم وإنما الخلاف بيننا وبينهم في الأصل وهو أن اللفظ هل يكون أمرًا بصيغته أو بقرينة تقترن به. وذهب الأشعري ومن تابعه إلى أن الأمر هو معنى قائم بنفس الآمر لا يفارق الذات ولا يزايلها وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهي والخبر والاستخبار وغير ذلك. كل هذه المعاني قائمة بالذات لا تزايلها كالقدرة والعلم وغير ذلك وسواء في هذا أمر الله تعالى وأمر الآدميين إلّا أن أمر الله تعالى يختصّ بكونه قديمًا وأمر الآدمي محدث وهذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمرًا ولا نهيًا وإنما هي عبارة عنه، قال وكان ابن كلاب عبدالله بن سعيد القطان يقول هي حكاية عن الأمر وخالفه أبو الحسن الأشعري في ذلك فقال لا يجوز أن يقال إنها حكاية لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكي ولكن هو عبارة عن الأمر القائم بالنفس وتقرّر مذهبهم على هذا. فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم فليس يتصوّر بيننا وبينهم خلاف في أن الأمر هل له صيغة أم لا فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس فذلك المعنى لا يقال إن له صيغة أو ليست له صيغة وإنّما يقال ذلك في الألفاظ، ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارة عن الأمر وعندنا أن هذا هو أمر، وتدلّ صيغته على ذلك من غير قرينة وعندهم أنه لا يكون عبارة عن الأمر ولا دالًا على ذلك بمجرّد صيغته

ولكنه يكون موقوفًا على ما بيّنه الدليل فإن دلّ الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر حمل عليه وإن دلّ الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك حمل عليه إلّا أننا نتكلّم معهم في الجملة إن هذا اللفظ هل يدلّ على الأمر من غير قرينة أم لا وبسط كلامه في هذه المسألة إلى آخرها. (ب٢، ٥٥، ٤)

- يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة والإرادة بسبب التعلّقات والمتعلّقات إذ القدرة معنى من شأنه تأتّي الإيجاد به، والإرادة معنى من شأنه تأتّي تخصيص الحادث بحال دون حال، وعند اختلاف التأثيرات لا بدّ من الاختلاف في نفس المؤثّر. وهذا بخلاف الكلام فإنّ تعلّقاته بمتعلّقاته لا توجب أثرًا فضلًا عن كونه مختلفًا. (ب٤، ٩٩، ٢٢)

- الإرادة هي المخصّصة لأحد المثلين، والذات هي المخصّصة لتلك الإرادة المعيّنة دون غيرها من الإرادات، وهي المخصّصة للكلام المعيّن الذي هو أمر بشيء معيّن دون غيره من الكلام والأوامر. (ب٤، ١٨٥، ٨)

- من جعل العلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة، وجعل الإرادة هي المريد، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر - كان مخالفته للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية، وقول هذه المقالة إنه يمكن أن يكون المتكلّم هو الكلام، والمتحرّك هو الحركة، والمصلّي هو الصلاة، والصائم هو الصوم، وأمثال ذلك، وإن فُرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة، بل هذا تحكّم، ويلزمه أن يكون الإنسان الناطق نفس النطق، والفرس الصاهل نفس الصهيل، والحمار الناهق نفس النهيق، والجسم الحسّاس المتحرّك بالإرادة نفس الإحساس والحركة الإرادية، ويلزمه أيضًا أن يجعل نفس الحسّ نفس الحركة، ونفس الحيوانية نفس الناطقية، ونفس الصاهلية نفس الناهقية. وما أحقّ هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ ۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٣٩). (در٣، ٤٢٧، ١١)

- الإرادة تتعلّق بالمفعول لعلم المريد بما في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة. ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص أحد المتماثلين بالإرادة، بل لا بدّ أن يختصّ أحدهما بأمر أوجب تعلّق الإرادة به، وإلّا فمع التساوي يمتنع أن يراد أحدهما على هذا القول. ومتى سلّم هذا أمكن أن يُقال: إن مجرّد اختيار الفاعل، وهي إرادته، خصّت الوجود بدهر دون دهر مع التماثل، وبقدر دون قدر، وبوصف دون وصف. (در٩، ١٢٦، ٧)

- الكلام في الإرادة وتعدّدها أو وحدة عينها أو نوعها أو عمومها أو خصوصها أو قدمها أو حدوثها أو حدوث نوعها أو عينها وتنازع الناس في ذلك ليس هذا موضعه وهي من أعظم محاورات النظّار. والكلام في ذلك يشبه القول في الكلام ونحوه لكن نفس تسليم الإرادة للمفعول تستلزم حدوثه بل تسليم كون الشيء مفعولًا يستلزم حدوثه فإمّا مفعول مراد أزلي لم يزل ولا يزال مقارن لفاعله المريد له الفاعل له بإرادة قديمة وفعل قديم، فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العقل

وحينئذٍ فبتقدير أن يكون الباري لم يزل مريدًا لأن يفعل شيئًا بعد شيء يكون كل ما سواه حادثًا كائنًا بعد أن لم يكن وتكون الإرادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم وإن كان كل من المحدثات مرادًا بإرادة حادثة. (رد، ١٣٤، ١٦)

- الإرادة هي المشيئة والاختيار، ولا بدّ في العمل الإرادي الاختياري من مراد وهو المطلوب، ولا يحصل المراد إلّا بأسباب، ووسائل تحصله، فإن حصل بفعل العبد فلا بدّ من قدرة وقوة؛ وإن كان من خارج فلا بدّ من فاعل غيره؛ وإن كان منه ومن الخارج فلا بدّ من الأسباب، كالآلات ونحو ذلك، فلا بدّ لكل حي من إرادة، ولا بدّ لكل مريد من عون يحصل به مراده. فصار العبد مجبولًا على أن يقصد شيئًا ويريده؛ ويستعين بشيء ويعتمد عليه في تحصيل مراده هذا أمر حتم لازم ضروري في حق كل إنسان يجده في نفسه. لكن المراد والمستعان على قسمين: منه ما يراد لغيره، ومنه ما يراد لنفسه. والمستعان: منه ما هو المستعان لنفسه، ومنه ما هو تبع للمستعان وآلة له، فمن المراد ما يكون هو الغاية المطلوب، فهو الذي يذل له الطالب ويحبه، وهو الإله المقصود، ومنه ما يراد لغيره، وهو بحيث يكون المراد هو ذلك الغير، فهذا مراد بالعرض. ومن المستعان ما يكون هو الغاية التي يعتمد عليه العبد؛ ويتوكّل عليه؛ ويعتضد به؛ ليس عنده فوقه غاية في الاستعانة ومنه ما يكون تبعًا لغيره، بمنزلة الأعضاء مع القلب؛ والمال مع المالك؛ والآلات مع الصانع. (فت١، ٣٤، ٤)

- كل إنسان فهو همّام حارث حسّاس، متحرّك بالإرادة، بل كل حي فهو كذلك، له علم وعمل بإرادته، والإرادة هي المشيئة والاختيار، ولا بدّ في العمل الإرادي الاختياري من مراد هو المطلوب، ولا يحصل المراد إلّا بأسباب ووسائل تحصله، فإن حصل بفعل العبد فلا بدّ من قدرة وقوة، وإن كان من خارج فلا بدّ من فاعل غيره، وإن كان منه ومن الخارج. فلا بدّ من الأسباب كالآلات ونحو ذلك، فلا بدّ لكل حي من إرادة، ولا بدّ لكل مريد من عون يحصل به مراده، فصار العبد مجبولًا على أن يقصد شيئًا ويريده، ويستعين بشيء ويعتمد عليه في تحصيل مراده، هذا أمر حتم لازم ضروري في حق كل إنسان يجده من نفسه. لكن المراد المستعان على قسمين: منه ما يراد لغيره، ومنه ما يراد لنفسه. والمستعان: منه ما هو المستعان نفسه، ومنه ما هو تبع للمستعان وآلة له، فمن المرادات ما يكون هو الغاية المطلوب، فهو الذي يذلّ له الطالب ويحبّه، وهو الإله المعبود. ومنه ما يراد لغيره، بحيث يكون المراد هو ذلك الغير، فهذا مراد بالعرض، ومن المستعان ما يكون هو الغاية التي يعتمد العبد عليه، ويتوكّل عليه، ويعتضد به، ليس عنده فوقه غاية في الاستعانة، ومنه ما يكون تبعًا لغيره؛ بمنزلة الأعضاء مع القلب؛ والمال مع المالك، والآلات مع الصانع؛ فإذا تدبّر الإنسان حال نفسه؛ وحال جميع الناس؛ وجدهم لا ينفكّون عن هذين الأمرين؛ لا بدّ للنفس من شيء تطمئنّ إليه؛ وتنهي إليه محبّتها؛ هو إلهها. (تو، ٣٣، ٤)

- الدليل والسماع والإرادة يطلق على ثلاثة أمور منهم من يريد به البدعي دون الشرعي فيريدون بالدليل ما ابتدعوه من الأدلّة الفاسدة والنظر فيها ومن السماع والإرادة ما ابتدعوه

من اتباع ذوقهم ووجدهم وما تهواه أنفسهم وسماع الشعر والغناء الذي يحرّك هذا الوجد التابع لهذه الإرادة النفسانية التي مضمونها اتباع ما تهوى الأنفس بغير هدى من الله. ومنهم من يريد مطلق الدليل والنظر ومطلق السماع والإرادة من غير تقييدها لا بشرعي ولا ببدعي فهؤلاء يفسّرون قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ﴾ (الزمر: ١٨) بمطلق القول الذي يدخل فيه القرآن والغناء ويستمعون إلى هذا وهذا وأولئك يفسّرون الإرادة بمطلق المحبة للإله من غير تقييدها بشرعي ولا بدعي ويجعلون الجميع من أهل الإرادة سواء عَبَدَ الله بما أمر الله به ورسوله من التوحيد وطاعة الرسول أو كان عابدًا للشيطان مشركًا عابدًا بالبدع وهؤلاء أوسطهم وهم أحسن حالًا من الذين قيّدوا ذلك بالبدعي. وأما القسم الثالث فهم صفوة الأمة وخيارها المتبعون للرسول علمًا وعملًا يدعون إلى النظر والاستدلال والاعتبار بالآيات والأدلّة والبراهين التي بعث الله بها رسوله وتدبّر القرآن وما فيه من البيان ويدعون إلى المحبة والإرادة الشرعية وهي محبة الله وحده وإرادة عبادته وحده لا شريك له بما أمر به على لسان رسوله فهم لا يعبدون إلّا الله ويعبدونه بما شرع وأمر ويستمعون ما أحبّ استماعه. (نبا، ٤٧، ٦)

- الإرادة نوعان: فما كان محبوبًا فهو مراد لنفسه وما كان في نفسه غير محبوب فهو مراد لغيره، وعلى هذا ينبني مسألة محبّة الرب عزّ وجلّ نفسه ومحبّته لعباده فإن الذين جعلوا المحبة والرضا هو المشيئة العامة قالوا إن الرب لا يحب في الحقيقة ولا يحب وتأوّلوا محبّته تعالى لعباده بإرادة ثوابهم ومحبّتهم له بإرادة طاعتهم له والتقرّب إليه، ومنهم طائفة كثيرة قالوا هو محبوب يستحقّ أن يحب ولكن محبّته لغيره بمعنى مشيئته. وأما السلف والأئمة وأئمة الحديث وأئمة التصوّف وكثير من أهل الكلام والنظر فأقرّوا بأنه محبوب لذاته بل لا يستحقّ أن يحب لذاته إلّا هو، وهذا حقيقة الألوهية. (من٢، ٣٠، ٢٤)

- الإرادة نوعان: أحدهما بمعنى المشيئة وهو أن يريد الفاعل أن يفعل فعلًا فهذه الإرادة المتعلّقة بفعله، والثاني أن يريد من غيره أن يفعل فهذه الإرادة لفعل الغير، وكلا النوعين مفعول في الناس لكن الذين قالوا إن الأمر يتضمّن الإرادة لم يثبتوا إلّا النوع الأول من الإرادة، والذين قالوا إن الله لم يخلق أفعال العباد لم يثبتوا إلّا النوع الثاني، فهؤلاء القدرية يمتنع عندهم أن يريد الله خلق أفعال العباد بالمعنى الأول لأنّه لا يخلقها عندهم، وأولئك القائلون لهم يمتنع عندهم الإرادة من الله إلّا بمعنى إرادة أن يخلق فما لم يرد أن يخلقه لا يوصف بأنه مريد له، فعندهم هو مريد لكل ما خلق وإن كان كفرًا ولم يرد ما لم يخلق وإن كان إيمانًا، وهؤلاء وإن كانوا أقرب إلى الحق لكن التحقيق إثبات النوعين كما أثبت ذلك السلف والأئمة. (من٢، ٣١، ٢٠)

- المعلوم أن الفرق بين مطلق الإرادة وبين المحبة موجود في الناس وغيرهم، فالإنسان يريد كل ما يفعله باختياره وإن كان في ذلك ما هو بغيض إليه مكروه له يريده لأنه وسيلة إلى ما هو محبوب له، كما يريد المريض تناول الدواء الذي يكرهه ويتألّم منه لأنه

وسيلة إلى ما يحبه من العافية وإلى زوال ما هو أبغض إليه من الألم. (من٣، ٨١، ٣٢)

إرادة الله

- أما من ادّعى السنّة فأراد إثبات القدر فقال إرادة الله تحدث من تقدير سابق الإرادة وأما بعض أهل البدع فزعموا أن الإرادة إنما هي خلق حادث وليست مخلوقة ولكن بها كوّن الله المخلوقين، قال وزعموا أن الخلق غير المخلوقين، قال وزعموا أن الخلق غير المخلوق وأن الخلق هو الإرادة وأنها ليست صفة لله من نفسه، قال ولذلك قال بعضهم إن رؤيته تحدث واختار المحاسبي القول الآخر وتاوّل النصوص على أن الحادث هو وقت المراد لأنفس الإرادة، قال وكذلك قوله ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ (الشعراء: ١٥) وقوله ﴿فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ (التوبة: ١٠٥) تأوّله على أن المراد حدوث المسموع والمبصر كما تأوّل قوله تعالى حتى حادث في علم الله ولا بصر ولا سمع ولا معنى حدث في ذات الله تعالى عن الحوادث في نفسه. (ب٢، ٢٤، ١٩)

إرادة الأمر

- الإرادة نوعان: إرادة الخلق، وإرادة الأمر. فإرادة الأمر أن يريد من المأمور فعل ما أمر به وإرادة الخلق أن يريد هو خلق ما يحدثه من أفعال العباد وغيرها والأمر مستلزم للإرادة الأولى دون الثانية، والله تعالى أمر الكافر بما أراده منه بهذا الاعتبار وهو ما يحبّه ويرضاه ونهاه عن المعصية التي لم يردها منه أي لم يحبها ولم يرضها بهذا الاعتبار فإنه لا يرضى لعباده الكفر ولا يحب الفساد. (من٢، ٣٤، ١٧)

إرادة الخلق

- الإرادة نوعان: إرادة الخلق، وإرادة الأمر. فإرادة الأمر أن يريد من المأمور فعل ما أمر به وإرادة الخلق أن يريد هو خلق ما يحدثه من أفعال العباد وغيرها والأمر مستلزم للإرادة الأولى دون الثانية، والله تعالى أمر الكافر بما أراده منه بهذا الاعتبار وهو ما يحبّه ويرضاه ونهاه عن المعصية التي لم يردها منه أي لم يحبها ولم يرضها بهذا الاعتبار فإنه لا يرضى لعباده الكفر ولا يحب الفساد. (من٢، ٣٤، ١٨)

إرادة دينية

- الإرادة الكونية هي مشيئته لما خلقه، وجميع المخلوقات داخلة في مشيئته وإرادته الكونية، والإرادة الدينية هي المتضمّنة لمحبته ورضاه المتناولة لما أمر به وجعله شرعًا ودينًا. وهذه مختصّة بالإيمان والعمل الصالح. (فرقان، ١١٣، ٥)

إرادة العقول الإنسانية

- طور العلماء . . . أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيّفة لا يقال عنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة حادثة مثل التي في الشاهد بل هي إرادة العقول الإنسانية مقصرة عن تكييفها، كما هي مقصرة عن تكييف سائر الصفات التي وصف بها نفسه لأنها متى كيف أشبهت الصفات المكيّفة المحدثة فوجب أن يصدق بجميعها بالدلائل البرهانية بلا كيف. قلت أما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق فهذا لا بدّ منه فيها وفي سائر الصفات، وهذا لا يختصّ بالإرادة كما أن الرب نفسه ليس كمثله شيء فصفاته

كذلك، لكن مجرّد نفي هذا لا ينازعه فيه أحد، ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها لا بيان حلّ الشبهة كما فعل في مسألة العلم، والفلاسفة الدهرية حائرون في هذا الموضع ومن يتكلّم فيها متناقص كلامه لفساد الأصل الذي يبنون عليه وهو صدور الحوادث عن علّة موجبة لمعلولها بوسط أو بغير وسط، فإن هذا ممتنع بل جمع بين النقيضين لأن العلّة التامة لا يتخلّف عنها شيء من موجبها ولا موجب موجبها والحوادث متأخّرة فلا تكون من موجبها ولا موجب موجبها. (رد، ١٤٠، ٣)

إرادة في كتاب الله

- الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة تتعلّق بالأمر وإرادة تتعلّق بالخلق فالإرادة المتعلّقة بالأمر أن يريد من العبد فعل ما أمره، وأما إرادة الخلق فأن يريد ما يفعله هو. فإرادة الأمر هي المتضمّنة للمحبّة والرضا وهي الإرادة الدينية، والإرادة المتعلّقة بالخلق هي المشيئة وهي الإرادة الكونية القدرية. (من٢، ٢٩، ٣)

إرادة كونية

- الإرادة الكونية هي مشيئته لما خلقه، وجميع المخلوقات داخلة في مشيئته وإرادته الكونية، والإرادة الدينية هي المتضمّنة لمحبته ورضاه المتناولة لما أمر به وجعله شرعًا ودينًا. وهذه مختصّة بالإيمان والعمل الصالح. (فرقان، ١١٣، ٤)

إرادة ومحبة

- قالوا إن الإرادة والمحبة لا تتعلّق إلّا بمعدوم يراد فعله فإنه لو جاز أن يراد الموجود وأن يراد القديم لجاز أن يكون العالم قديمًا مع كونه مرادًا مقدورًا كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة، فإن القائلين إنه موجب بذاته والعالم قديم منهم من يصفه بالإرادة كأبي البركات وغيره قالوا ومن المعلوم بالاضطرار للعقلاء إذ قالوا هذا الأمر حصل بالإرادة أن يكون محدثًا كائنًا بعد أن لم يكن ولهذا لا يجوز أن يقال إن قدرته ومشيئته تعلّقت بوجوده ولا ببقائه ولا بكونه حيًّا، ومن قال إن صفاته قديمة الأعيان لا يقول إن كلامه وإرادته حصلت بإرادته وقدرته فيقال هذا الذي قالوه صحيح لكن هنا نوعان: أحدهما إرادة أن يفعل الشيء ويكون فهذه لا تكون إلّا مع حدوثه. والثانية محبة نفس ذاته من غير أن يفعل في الذات شيء فهذه التي تتعلّق بالموجود والباقي والقديم وإرادة الفعل تابعة لهذه فإنه لولا أن تكون الإرادة متعلّقة بنفس الشيء الموجود امتنع أن يراد إيجاده. فإن من أراد أن يبني بيتًا ليسكنه إنما مراده نفس البيت لسكناه والانتفاع وإنما البناء وسيلة إلى ذلك ولولا إرادة الغاية المقصودة بالذات لم ترد الوسيلة، وإذا بناه فهو مريد له بعد البناء ولهذا يكره خرابه وزواله وكذلك من أراد أن يلبس ثوبًا فلبسه فهو في حال اللبس مريد له، فمن أراد إحداث أمر وفعله كانت إرادة فعله لغاية مقصودة بعد الفعل هي العلّة الغائية والفعل المطلوب لغاية لفاعله إرادتان: إرادة الفعل وإرادة الغاية، وهذه هي الأصل وتلك تبع لهذه. والإرادة إرادة لا تتعلّق في المعدوم من جهة كونه معدومًا بل تتعلّق بوجود الفعل لكن يمتنع أن يراد فعله إلّا إذا كان معدومًا، فالعدم شرط في إرادة فعله

ولهذا جعل من جملة علل الفعل. ولهذا كان جماهير العقلاء مطبقين على أن كل مفعول فهو حادث وكل ما أريد أن يفعل فإنه يكون حادثًا وكل ما تعلّقت المشيئة والقدرة بفعله فهو حادث. ثم من الناس من يقول هذا مختصّ بكونه مفعولًا بالاختيار وإلّا إذا كان معلولًا لعلّة موجبة لم يلزم حدوثه وهو غلط، بل كل ما فعل فلا يكون إلّا محدثًا سواء كان ذلك ممكنًا أو ممتنعًا بل نفس كونه مفعولًا مستلزم حدوثه ونفس تصوّر العلم بكونه مفعولًا يوجب العلم بحدوثه. (نبا، ٧٥، ٣)

- أما الإرادة والمحبة المتعلّقة بالقديم فليست إرادة فعل فيه بل هي محبة ذاته وكل إرادة ومحبة فلا بدّ من أن تنتهي إلى محبوب لذاته، وكل فاعل بالإرادة فإرادته تستلزم محبة عامة لأجلها فعل. فالحب أصل وجود كل موجود والرب تعالى يحب نفسه ومن لوازم حبّه نفسه أنها محبة مريدة لما يريد أن يفعله، وما أراد فعله فهو يريده لغاية يحبها فالحب هو العلّة الغائية التي لأجله كان كل شيء. (نبا، ٧٦، ٧)

إرادية

- الحركات ثلاثة: طبيعية، وقسرية، وإرادية. لأن الحركة: إما أن يكون مبدأها من المتحرّك، وإما من غيره. فما كان مبدؤها من غيره فهوَ القسرية الكرهية، وما كان مبدؤها من المتحرّك، فإن كان على شعور منه فهي الإرادية، وإلّا فهي الطبيعية. والطبيعية لا تُعرف إلّا إذا خرج المطبوع عن مركزه، كصعود الحجر والماء إلى فوق، ففي طبعه الهُوِيُّ والنزول، فهي تابعة للقسرية، فكل من الطبيعية والقسرية تابعة لغيرها. فمبدأ الحركات كلها هي الإرادية، وكل إرادة لا يكون الله هو المراد المقصود بالقصد الأول بها، كانت ضارّة لصاحبها مفسدة له، غير نافعة ولا مصلحة له. (در٩، ٣٧٣، ١٤)

أرباب

- إن كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عليّة يعبّر عنها بالملائكة فيها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية ولأجلها قد تسمّى أربابًا ويكون الله رب الأرباب لذلك، ويكون لها مراتب في نورانيتها متفاوتة فبالحري أن يكون مثالها في عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب إلى آخر الكلام. فيقال لا ريب أن تسمية هذه أربابًا هو كلام اليونانيين وأمثالهم من المشركين فإنهم يصرّحون في كتبهم بتسمية هذه المجرّدات التي يقولون إنها الملائكة أربابًا وآلهة ويقولون هي الأرباب الصغرى والآلهة الصغرى. وهؤلاء المتفلسفة الصابئة يعبدون الملائكة والكواكب. وأما الرسل وأتباعهم الموحّدون فقد قال الله تعالى ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِن كُونُوا۟ رَبَّـٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ۝ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٩ - ٨٠). (بغ، ٧٨، ١)

أرواح شيطانية

- الأرواح الشيطانية؛ هي الروح الذي يزعم صاحب "الفتوحات" أنه ألقى إليه ذلك الكتاب، ولهذا يذكر أنواعًا من الخلوات بطعام معيّن، وشيء معيّن، وهذه ممّا تفتح

لصاحبها اتّصالًا بالجنّ والشياطين، فيظنّون ذلك من كرامات الأولياءِ، وإنما هو من الأحوال الشيطانية، وأعرف من هؤلاءِ عددًا، ومنهم من كان يحمل في الهواءِ إلى مكان بعيد ويعود، ومنهم من كان يؤتى بمال مسروق، تسرقه الشياطين وتأتيه به، ومنهم من كانت تدلّه على السرقات بجعل يحصل له من الناس أو لعطاء يعطونه إذا دلّهم على سرقاتهم ونحو ذلك. (فرقان، ٨٧، ١)

إزالة النجاسة

- إزالة النجاسة فإن شبهة من قال إنها تخالف القياس أن الماء إذا لاقاها نجس الماء ثم إذا صبّ ماء آخر لاقى الأول وهلمّ جرا قالوا، فكان القياس إنه تنجّس المياه المتلاحقة والنجس لا يزيل النجس. وهذا غلط فإنه يقال: لم قلتم القياس يقتضي أن الماء إذا لاقى النجاسة نجس؟ فإن قلتم لأنه في بعض الصور كذلك، قيل: الحكم في الأصل ممنوع عند من يقول الماء لا ينجّس إلّا بالتغيّر، ومن سلّم الأصل قال ليس جعل إزالة النجس مخالفة للقياس بأولى من جعل تنجس الماء مخالفًا للقياس بأن يقال القياس يقتضي أن الماء إذا لاقى نجاسة لا ينجّس كما أنه إذا لاقاها حال الإزالة لا ينجّس. فهذا القياس أصحّ من ذلك لأن النجاسة تزول بالماء بالنص والإجماع وأما تنجّس الماء بالملاقاة فمورد نزاع فكيف تجعل مواقع النزاع حجّة على مواقع الاجماع، والقياس أن يقاس موارد النزاع على مواقع الإجماع. ثم يقال الذي يقتضيه المعقول أن الماء إذا لم تغيّره النجاسة لا ينجّس فإنه باقٍ على أصل خلقه وهو طيّب داخل في قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ (الأعراف: ١٥٧). وهذا هو القياس في المائعات جميعها إذا وقعت فيها نجاسة فاستحالت حتى لم يظهر طعمها ولا لونها ولا ريحها أن لا تنجّس. فقد تنازع الفقهاء هل القياس يقتضي نجاسة الماء بملاقاة النجاسة إلّا ما استثناه الدليل؟ أو القياس يقتضي أنه لا ينجّس إذا لم تتغيّر؟ على قولين: الأول قول أهل العراق والثاني قول أهل الحجاز، وفقهاء الحديث منهم من يختار هذا ومنهم من يختار هذا وهم أهل الحجاز، وهو الصواب الذي تدلّ عليه الأصول والنصوص والمعقول فإن الله أباح الطيّبات وحرّم الخبائث والطيّب والخبث باعتبار صفات قائمة بالشيء، فما دام على حاله فهو طيّب فلا وجه لتحريمه. (قس، ١٨، ١٥)

أزل

- الأزل هو الدوام في الماضي فكما أن الأبد لا يختصّ بوقت دون وقت، فالأزل لا يختصّ بوقت دون وقت، فالأزلي هو الذي لم يزل كائنًا، والأبدي هو الذي لا يزال كائنًا وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه الذي ليس له مبتدأ ولا منتهى. (ب٢، ١١٤، ٣٨)

- المانع هو مسمّى الأزل لأنه ينافي المسبوقية بالغير التي تقتضيها الحركة وأنه زائل فيما لا يزال. قلت الترديد المذكور عائد في مسمّى الأزل أنه هل هو واجب لذاته أو لغيره، وأجاب الرازي عن هذه المعارضة فقال قوله صحّة الحركة أزلية قلنا إنه لا يلزم من أزلية الصحّة صحّة الأزلية. ولقائل أن يقول ما

تعني بقولك صحّة الحركة أزلية أتعني به أنه وجود الحركة في الأزل أم تعني به أنه في الأزل يصحّ الحكم عليها بالصحّة. أما الأوّل فهو تسليم للمطلوب وأما الثاني فهو حكم علمي لا كلام فيه كالأحكام العقلية الذهنية فينا فإنه يصحّ في الأزل الحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصحّ الحكم بالجواز على الجائزات. ثم يقال الحركة في الأزل إما ممتنعة الإمكان العام الذي يدخل فيه الواجب وإما ممكنة فإن كانت ممتنعة فهو باطل كما تقدّم وإن كانت ممكنة كان الدليل على امتناعها باطلًا فبطلت الوجوه الدالّة على امتناع الحركة في الأزل. (ب٢، ٢٥١، ١٤)

- إن قيل المتجدّد هو عدم الأزل أو انقضاء الأزل أو نحو ذلك قيل عدم الأزل ليس شيئًا كان موجودًا فعدم ولا معدومًا فوجد إذ معنى الأزل في الماضي كمعنى الأبد في المستقبل فما ليس بأزلي فهو متجدّد حادث. فإذا قيل يشترط في جواز المتجدّد الحادث تجدّد المتجدّد الحادث كان المعنى أنه يشترط في إمكان الشيء ثبوته ومن المعلوم أن ثبوته كاف في إمكانه. يوضح هذا أن القائل إذا قال كل ما يسمّى متجدّدًا حادثًا إما أن يكون ممكنًا في الأزل وإما أن لا يكون فإذا كان ممكنًا بطل القول بامتناعه في الأزل وإن كان ممتنعًا ثم صار ممكنًا لزم انقلاب الشيء من كونه ممكنًا إلى كونه ممتنعًا من غير تجدّد شيء أصلًا، وإذا كان القول بحدوث الحوادث بلا سبب ممتنعًا لاستلزامه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح فالقول بتجدّد الإمكان والجواز أو حدوث الإمكان والجواز بلا سبب حادث أولّى بالامتناع، إذ كانت الحقيقة المحكوم عليها بالجواز والامتناع هي هي بالنسبة إلى كل ما يقدّر في كل وقت وقت وإذا كانت نسبة الحقيقة إلى كل ما يقدّر من الأوقات كنسبتها إلى الوقت الآخر امتنع اختصاص أحد الوقتين لجواز الحقيقة فيه دون الوقت الآخر وإذا امتنع الاختصاص إلّا بمخصّص ولا مخصّص لزم أما الامتناع في جميع الأوقات وهو باطل بالحسّ والإجماع فلزم الإمكان والجواز في جميع الأوقات وهو المطلوب. (ب٢، ٢٥٤، ٢٠)

- العدم الأزلي لا امتياز فيه أصلًا ولا يعقل حتى يقال إن هناك أعدامًا، ولكن إذا حدث حادث علم أنه انقضى عدمه الداخل في ذلك النوع الشامل لها وليس شمول جنس الموجودات لها كشمول جنس العدم للمعدومات. فإن الموجودات لها امتياز في الخارج فشخص هذا الموجود متميّز في الخارج عن شخص الآخر، وأما العدم فليس بشيء أصلًا في الخارج ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه ولكن هذا الدليل قد بني على قول من يقول المعدوم شيء ولا يبعد أن يكون الرازي أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا فإنهم يثبتون المعدوم شيئًا فيكون هذا الحادث في حال عدمه شيئًا وهذا الحادث في حال عدمه شيئًا وحينئذٍ فللحوادث أعدام متميّزة ثابتة في الأزل. وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك في كل معدوم ممكن سواء حدث أو لم يحدث فإذا قال القائل للحوادث أعدام أزلية ثابتة في الأزل متميّزة لم يتوجّه إلّا على قول هؤلاء وهذا القول قد عرف فساده وبتقدير تسليمه. فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء وهو أن اجتماعها في الأزل بمعنى غير انتفاء البداية ممتنع وعدم البداية ليس أمرًا موجودًا حتى يعقل فيه اجتماع وعلى هذا فيقال لا نسلم أن الأزل شيء مستقرّ أو شيء موجود. حتى وليس للأزل حدّ محدود حتى

يعقل فيه اجتماع، بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء وما لا ابتداء له فهو أزلي وما لا انتهاء له فهو أبدي وما من حين يقدّر موجودًا إلّا وليس هو الأزل، ففي كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائمًا وحينئذٍ فاجتماعها في الأزل معناه اشتراكها في أن كل واحد ليس له أوّل وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل في كل حين واحد منها موجودًا وعدمه زائلًا. ولا تناقض بين اشتراكها في عدم الابتداء ووجود أشخاصها دائمًا إلّا إذا قيل يمتنع جنس الحوادث الدائمة. (ب٣، ٢٨، ٢٣)

- الأزل ليس هو شيئًا كان موجودًا فعدم، ولا معدومًا فوجد، حتى يقال: إنه تجدّد أمر أوجب ذلك، بل الأزل كالأبد، فكما أن الأبد هو الدوام في المستقبل، فالأزل هو الدوام في الماضي، فكما أن الأبد لا يختص بوقت دون وقت، فالأزل لا يختصّ بوقت دون وقت، فالأزلي هو: الذي لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه، الذي ليس له مبتدأ ولا منتهى. (در٢، ٢٢٥، ١٠)

أسباب

- من لا يثبت «الأسباب» و«العلل» من أهل الكلام، كالجهم وموافقيه في ذلك مثل أبي الحسن وأتباعه، يجعلون المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد، من غير أن يكون أحدهما سببًا للآخر ولا مولّدًا له (ر١، ١٠٨، ١٠)

- أما جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين، أهل السنّة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوّف، وغير أهل السنّة من المعتزلة وغيرهم، فيثبتون «الأسباب»، ويقولون: كما يُعلم اقتران أحدهما بالآخر فيُعلم أن في النار قوة تقتضي التسخين، وفي الماء قوة تقتضي التبريد (ر١، ١٠٨، ١٥)

- من يثبت «الأسباب» إنّ سبب ذلك أن شبيه الشيء منجذب إليه، وضدّه هارب منه (ر١، ١٠٩، ٧)

- الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع. ومجرّد الأسباب لا يوجب حصول المسبّب؛ فإن المطر إذا نزل وبذر الحب لم يكن ذلك كافيًا في حصول النبات بل لا بدّ من ريح مربية بإذن الله، ولا بدّ من صرف الانتفاء عنه؛ فلا بدّ من تمام الشروط، وزوال الموانع وكل ذلك بقضاء الله وقدره. (فت٨، ٧٠، ٥)

- الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، وإنما التوكّل المأمور به ما اجتمع فيه مقتضى التوحيد والعقل والشرع. (فت١٠، ٣٥، ٩)

استثناء

- الاستثناء، وإن كان في الأصل للإخراج من الحكم، فإنه صار حقيقة عرفية في مناقضة المستثنى منه، فالاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، واللفظ يصير بالاستعمال له معنى غير ما كان يقتضيه أصل الوضع. (فت١٤، ٤٢٩، ١٥)

- الاستثناء بألا ونحوها متعلّق بالأسماء؛ لا بالكلام. والاستثناء بحروف الجزاء متعلّق بالكلام. (فت٣١، ١٤٩، ٦)

- يتنوّع الاستثناء في الحلف بالطلاق والعتاق، فإذا قال: إن فعلت كذا فعبدي حرّ؛ أو فامرأتي طالق إن شاء الله. نفعه الاستثناء في أصحّ الروايتين عنه. وإذا قال: الطلاق يلزمني لأفعلن كذا إن شاء الله. فقال طائفة من أصحابه: كأبي محمد وأبي البركات - هنا ينفعه الاستثناء قولًا واحدًا. وقيل: بل الروايتان في صيغة القسم وفي صيغة التعليق؛ وهذا أشبه بكلام أحمد؛ وهو مذهب مالك وأصحابه؛ فإن لهم في النوعين قولين. فإذا كان أحمد في أصحّ الروايتين عنه يجوز الاستثناء لا يكون إلّا في اليمين المكفرة - لزم من ذلك أن تكون هذه من الأيمان المكفرة. (فت٣٣، ١٩٢، ٩)

- لا يصح الإستثناء إلا متصلًا بالمستثنى منه اتّصالَ العادةِ، نصّ عليه، وهو قولُ جماعة الفقهاء والمتكلّمين. (سود، ١٥٢، ٢)

- لا يصحُّ الاستثناء من النكرات كما يصحّ من المعارف. (سود، ١٥٩، ١١)

استحسان

- أما الاستحسان فالمشهور من معانيه أنه مخالفة القياس لدليل، وقد يُراد به غير ذلك. والعلماء في لفظه ومعناه المذكور على ثلاثة أقوال: منهم من ينكر هذا اللفظ مطلقًا، وهم نُفاة القياس، كداود وأصحابه، وكثير من أهل الكلام من المعتزلة والشيعة وغيرهم، فليس عندهم في أدلّة الشرع لا قياس ولا استحسان. ومنهم من يُقِرّ به بهذا المعنى، ويُجوّز مخالفة القياس للاستحسان، ويعمل بالقياس فيما عدا صورة الاستحسان. وهذا هو المعروف عن أبي حنيفة وأصحابه. ومنهم من ذمَّ الاستحسان تارة، وقال به تارة، كالشافعي وأحمد بن حنبل ومالك وغيرهم، ففي كتب مالك وأصحابه ذكر لفظ الاستحسان في مواضع. والشافعيّ قال: من استحسن فقد شرَّع، وتكلَّم في إبطال الاستحسان، وبسط القول في ذلك. وكان من أعظم الأئمة إنكارًا له، وهو الذي عليه أصحابه في أصول الفقه. ومع هذا فقد قال بلفظ الاستحسان، كما قال: أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهمًا. ولهذا حُكِيَ للشافعي في الاستحسان قولان: قديم وجديد. وكذلك أحمد بن حنبل، نقل عنه أبو طالب أنه قال: أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئًا خلاف القياس قالوا: نستحسن هذا ونَدَعُ القياسَ. فَيَدَعُون الذي يزعمون أنه الحق بالاستحسان. قال: وأنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه. قال القاضي أبو يعلى: وظاهر هذا يقتضي إبطال القول بالاستحسان، وأنه لا يُقاس المنصوص عليه على المنصوص عليه. قلت: مراد أحمد أنّي أستعمل النصوص كلَّها، ولا أقيس على أحد النصَّين قياسًا يعارض النصَّ الآخر، كما يفعل من ذكره، حيث يقيسون على أحد النصّين، ثم يستثنون موضع الاستحسان إمّا لنصٍّ أو غيره، والقياس عندهم يُوجِب العلّة الصحيحة، فينقضون العلَّة التي يدَّعون صحَّتها مع تساوِيها في محالِّها. وهذا من أحمد يُبيِّن أنه يُوجِب طرد العلَّة الصحيحة، وأنّ انتقاضها مع تساويها في محالِّها يُوجب فسادها. ولهذا قال: لا أقيس على أحد النصَّين قياسًا ينقضه النص الآخر، فإنّ ذلك يدلُّ على فساد القياس. (حسن، ٤٧، ٨)

- القولُ بالاستحسان كقول أصحاب أبي حنيفة

وفسّر هؤلاء وهؤلاء الاستحسان الذي يقولون به بأنه ترك الحكم إلى حكم هو أولى منه. وقيل: هو أولى القياسين... والحجّة التي يُرجَع إليها في الاستحسان فهي الكتاب تارة، والسُّنة أخرى، والإجماع ثالثة. والاستدلال بترجُّح شبه بعض الأصول على بعض. كما قلنا بالاستحسان لأجل الكتاب في شهادة أهل الكتاب على المسلمين في الوصيَّة في السَّفر إذا لم نجد مسلمًا. قال: ومما قلنا فيه بالاستحسان للسُّنّة فيمن غصب أرضًا وزرعها، فالزرع لِرَبِّ الأرض، وعلى صاحب الأرض النفقة لصاحب الزَّرع، لحديث رافع بن خديج عن النبي صلّى الله عليه وسلّم: "من زرع في أرض قوم فالزرع لِرَبِّ الأرض وله نفقته" (أخرجه أبو داود (٣٤٠٣) والترمذي (١٣٦٦) وابن ماجه (٢٤٦٦) وأحمد ٣/ ٤٦٥، ٤/ ١٤١ والبيهقي في السنن الكبرى ٦/ ٦٣١ من طريق شريك عن أبي إسحاق عن عطاء عن رافع بن خديج. قال الترمذي: حديث حسن غريب. وتكلّم عليه الألباني وصحّحه لشواهده في إرواء الغليل ٥/ ٣٥١). وقد كان القياس أن يكون الزرع لزارعه. (حسن، ٥٩، ١)

- فسَّر غير واحد الاستحسان بتخصيص العلَّة، كما ذكر ذلك أبو الحسين البصري والرازي وغيرهما، وكذلك هو، فإنّ غاية الاستحسان - الذي يقال فيه: إنه يخالف القياس حقيقة - تخصيص العلَّة. والمشهور عن أصحاب الشافعي منع تخصيص العلّة، وعن أصحاب أبي حنيفة القول بتخصيصها، كالمشهور عنهما في منع الاستحسان وإجازته. ولكن في مذهب الشافعي خلاف في جواز تخصيص العلّة، كما في مذهب مالك وأحمد. ومن الناس من حكى قول الأئمة الأربعة جواز تخصيص العلّة. وقد ذكر أبو إسحاق بن شاقلا عن أصحاب أحمد في تخصيص العلّة وجهين. ومن الناس من يحكي ذلك روايتين عن أحمد. والقاضي أبو يعلى وأكثر أتباعه كابن عقيل يمنعون تخصيص العلّة مع قولهم بالاستحسان. وكذلك أصحاب مالك. وأما أبو الخطّاب فيختار تخصيص العلّة موافقة لأصحاب أبي حنيفة، فإنّ هذا هو الاستحسان كما تقدّم. وهؤلاء لا يُجوِّزون تخصيصها بمجرّد دليل يدلُّ على التخصيص، وإن لم يُبيِّن اختصاص صورة النقض فقدان شرط أو وجود مانع. وهذا حقيقة ما ذكره القاضي وهؤلاء في الاستحسان، كما ذكره في الأمثلة. ولكنّ القاضي وغيره ممن يقول بالاستحسان ومنع تخصيص العلَّة فرَّقوا بينهما فقالوا - واللفظ للقاضي -: لا يجوز تخصيص العلَّة الشرعية، وتخصيصها نقضها. قال: وقد قال أحمد في رواية الحسين بن حسّان: القياس أن يُقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كلِّ أحواله، فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فهذا خطأ. قال: وهذا الكلام يمنع من تخصيصها. قال: وقد ذكر أبو إسحاق - يعني ابن شاقلا - في "شرح الخِرَقي" فقال: أصحابنا على وجهين: منهم من يرى تخصيص العلَّة، ومنهم من لا يرى ذاك. (حسن، ٦٢، ٥)

- الاستحسان الذي تُنُوزِع فيه، فكثير من الفقهاء يقول به، كأصحاب أبي حنيفة وكثير من أصحاب أحمد وغيرهم. وهذا هو الذي ذكره القاضي بقوله: "اعتراض النصّ على قياس الأصول". وهو في الحقيقة قول بتخصيص العلّة كما تقدَّم. ومن لم يُجوِّز تخصيصها إلّا بفارق بين صورة التخصيص وغيرها يقول: لا

بُدَّ أن يعلم الجامع أو الفارق، فليس إلحاق المسكوت بأحد النصَّين بأولَى من إلحاقه بالآخر. وإذا عُلِم المعنى في أحد النصَّين ولم يعلم في الآخر، وجاز أن يكون المسكوت عنه في معنى هذا ومعنى هذا لم يُلْحق بواحد منهما إلّا بدليل. وإذا عُلِم المعنى في أحد النصَّين ووجوده في المسكوت عنه، ولم يُعلَم المعنى في الآخر فهذا أقوى من الذي قبله، فإنه هنا قد عُلِم مقتضى القياس الصحيح وشموله لصورة المسكوت. وأما وجود الفارق فيه فمشكوك فيه. وهذا نظير أخذ أحمد بالنصوص الواردة في سجود سهوٍ، فما كان منها قبل السلام أخذ به، وما كان بعد السلام أخذ به، وما لم يجيء فيه نصٌّ ألحقه بما قبل السلام، لأنه القياس عنده. وتحقيق هذا الباب أنه إما أن يُعلَم استواء الصورتين في الصفات المؤثّرة في الشرع، وإما أن يُعلَم افتراقهما، وإما أن لا يُعلم واحد منهما، ونعني بالعلم ما يُسمّيه الفقهاء علمًا، وهو أن يقوم الدليل على التماثل والاستواء، أو الاختلاف والافتراق، أو لا يقوم على واحد منهما. (حسن، ٧٥، ٤)

- إذا كان القياس لم ينصَّ الشارع على علّته، ولا دلَّ لفظ الشرع على عموم المعنى فيه، ولكن رأى الرائي ذلك لمناسبة أو لمشابهة ظنَّها مناط الحكم، ثمَّ خصَّ من ذلك المعنى صورًا بنصٍّ يعارضه كان معذورًا في علمه بالنصّ. لكن مجيء النصِّ بخلاف تلك العلّة في بعض الصور دليل على أنها ليست علّة تامة قطعًا، فإنَّ العلّة التامة لا تقبل الانتقاض. فإن لم يعلم أن مورد النصِّ مختصٌّ بمعنى يوجب الفرق لم يطمئنَّ قلبه إلى أنّ ذلك المعنى هو العلَّة، بل يجوز أن تكون العلّة معنى آخر، أو أن يكون ذلك المعنى بعض العلَّة، وحينئذٍ فلا يفترق الحكم من جميع موارد ما ظنّه علّة. وإن كان مورد الاستحسان هو أيضًا معنى ظنَّه مناسبًا أو مشابهًا فإنّه يحتاج حينئذٍ إلى أن يثبت ذلك بالأدلّة الدالَّة على تأثير ذلك الوصف، فلا يكون قد ترك القياس إلّا لقياس أقوى منه، لاختصاص صورة الاستحسان بما يوجب الفرق بينها وبين غيرها، فلا يكون حينئذٍ لنا استحسان يخرج عن نصٍّ أو قياس. وهذا هو الذي أنكره الشافعي وأحمد وغيرهما في الاستحسان، وما قال به فإنما هو عدول عن أنه قياس، لاختصاص تلك الصورة بما يوجب الفرق. وحينئذٍ فلا يكون الاستحسان الصحيح عدولًا عن قياس صحيح، والقياس الصحيح لا يجوز العدول عنه بحال. (حسن، ٨١، ٩)

- الاستحسان ترك القياس الجلي وغيره لدليل نصٍّ من خبر واحدٍ أو غيره، أو ترك القياس لقول الصحابي فيما لا يجري فيه القياس كما تقدَّم. (سود، ٤٥١، ١١)

- معنى الاستحسان أن بعض الأمارات تكون أقوى من القياس فيعدل إليها من غير أن يفسد القياس، وهذا راجعٌ إلى تخصيص العلة. (سود، ٤٥٣، ١٣)

- القول بالمصالح المرسلة يشرّع من الدين ما لم يأذن به اللّه. وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي، والرأي، ونحو ذلك، فإن الاستحسان: طلب الحسن والأحسن، كالاستخراج، وهو رؤية الشيء حسنًا كما أن الاستقباح: رؤية الشيء قبيحًا، والحسن هو المصلحة، فالاستحسان والاستصلاح متقاربان، والتحسين العقلي قول بأن العقل يدرك الحسن، لكن بينهما فروق. والقول الجامع: أن الشريعة لا تهمل

مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا ديننا، وأتمّ النعمة، فما من شيء يقرّب إلى الجنة إلّا وقد حدّثنا به النبي صلّى الله عليه وسلّم، وتركنا على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعده إلّا هالك. لكن ما اعتقده العقل مصلحة - وإن كان الشرع لم يرد به - فأحد الأمرين لازم له. إما أن الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر. أو أنه ليس بمصلحة، أو اعتقد مصلحة. لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة، أو الغالبة. وكثيرًا ما يتوهّم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا، أو يكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرّة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩). وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوّف وأهل الرأي وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة، نافعًا، وحقًّا وصوابًا، ولم يكن كذلك. (مع، ٦٣، ١٤)

استحسان مخالف للقياس

- العلّة تقال على العلّة التامّة، وهي المستلزمة لمعلولها، فهذه متى انتقضت بطلت بالاتفاق. وتقال على العلّة المقتضية أوّلًا، وتُسمّى المؤثّرة ويُسمّى السبب دالًا ودليل العلّة ونحو ذلك. فهذه إذا انتقضت لفرق مؤثّر يفرّق فيه بين صورة النّقض وغيرها من الصُّور لم تَفسُد. ثم إذا كانت صورة الفرع التي هي صورة النّزاع في معنى صورة النّقض أُلحِقت بها، وإن كانت في معنى صورة الأصل أُلحِقت بها. فمن قال: إن العلّة لا يجوز تخصيصها مطلقًا لا لفوات شرط ولا لوجود مانع فهذا مُخطِئ قطعًا، وقوله مخالف لإجماع السلف كلِّهم الأئمة الأربعة وغيرهم، فإنهم كلّهم يقولون بتخصيص العلّة لمعنى يُوجِب الفرق، وكلامهم في ذلك أكثر من أن يُحْصَر. وهذا معنى قول من قال: تخصيصها مذهب الأئمة الأربعة. والقول بالاستحسان المخالف للقياس لا يمكن إلّا مع القول بتخصيص العلَّة. وما ذكروه من اعتراض النص على قياس الأصول فهو أحد أنواع تخصيص العلَّة، وهذا تسليم منهم لكون العلّة تقبل التخصيص في الجملة. وأما من جوَّز تخصيص العلّة بمجرّد دليل لا يُبيِّن الفرق بين صورة التخصيص وغيرها فهذا مورِد النزاع في الاستحسان المخالف للقياس وغيره. ثمّ هذه العلَّة إن كانت مستنبطة وخُصَّت بنصٍّ، ولم يُبَيِّن الفرق المعنوي بين صورة التخصيص وغيرها فهذا أضعف ما يكون. وهذا هو الذي كان ينكره كثيرًا الشافعي وأحمد وغيرهما على من يفعله من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم. وكلام أحمد فيما تقدَّم أراد به هذا، فإنَّ العلّة المبيّنة لم تُعلَم صحَّتها إلّا بالرأي، فإذا عارضها النصُّ كان مُبطِلًا لها. والنصُّ إذا عارض العلَّة دلَّ على فسادها، كما أنه إذا عارض الحكم الثابت بالقياس دلَّ على فساده بالإجماع. وأما إذا كانت العلَّة منصوصة، وقد جاء نصٌّ بتخصيص بعض صور العلَّة، فهذا ممّا لا ينكره أحمد، بل ولا الشافعي وغيرهما، كما إذا جاء نصٌّ في صورة ونصٌّ يخالفه في صورة أخرى، لكن بينهما شبه لم يقم دليل على أنّه مناط الحكم فهؤلاء يقرُّون النصوص، ولا يقيسون منصوصًا على

منصوص يخالف حكمه، بل هذا من جنس الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة: ٢٧٥). وهذا هو الذي قال أحمد فيه: "أنا أذهب إلى كل حديث كما جاء، ولا أقيس عليه"، أي لا أقيس عليه صورة الحديث الآخر، فأجعل الأحاديث متناقضة، وأدفع بعضها ببعض، بل أستعملها كلّها. والذين يدفعون بعض النصوص ببعض يقولون: الصورتان سواء لا فرق بينهما، فيكون أحد النصّين ناسخًا للآخر. ومثل هذا كثيرًا ما يتنازع فيه فقهاء الحديث ومن ينازعهم ممّن يقيس منصوصًا على منصوص، ويجعل أحد النصّين منسوخًا لمخالفته قياس النصّ الآخر في طيّ هذا القياس. (حسن، ٧١، ١)

استحسان من غير فارق مؤثر

- من يقول بالاستحسان من غير فارق مؤثّر، وبتخصيص العلّة من غير فارق مؤثّر، ويمنع القياس على المخصوص، يُثبِت أحكامًا على خلاف القياس الصحيح في نفس الأمر. وهذا هو الاستحسان الذي أنكره الأكثرون، كالشافعي وأحمد وغيرهما، وهم تارة ينكرون صحّة القياس الذي خالفوه لأجل الاستحسان، وتارة ينكرون مخالفة القياس الصحيح لأجل ما يدّعونه من الاستحسان الذي ليس بدليل شرعي، وتارة ينكرون صحة الاثنين، فلا يكون القياس صحيحًا، ولا يكون ما خالفوه لأجله صحيحًا، بل كِلا الحجّتين ضعيفة، وإنكار هذا كثير في كلام هؤلاء. (حسن، ٨٩، ٩)

استخلاف

- الاستخلاف في الحياة واجب في أصناف الولايات كما كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يستخلف على من غاب عنهم من يقيم فيهم الواجب ويستخلف في الحجّ وفي قبض الصدقات وحفظ مال الفيء، وفي إقامة الحدود وفي الغزو وغير ذلك، ومعلوم أن هذا الاستخلاف لا يجب بعد الموت باتّفاق العقلاء بل ولا يمكن فإنه لا يمكن أن يعيّن للأمة بعد موته من يتولّى كل أمر جزئي فإنهم يحتاجون إلى واحد بعد واحد وتعيين ذلك متعذّر. (من٤، ٩٢، ٣١)

استدلال

- لفظ الاستدلال فيه إجمال، فإن أُريد العبارة عن نظم الأدلّة، والجواب عن الممانعات والمعارضات، فهذا قد يُقال: إنّه لا يحسنه إلّا من يحسن الجدل. وأما الاصطلاح المعيّن، والترتيب المعيّن، أو اللفظ المعيّن، فهذا بمنزلة اللغات، لا يعرفه إلّا من يعرف تلك اللغة، وليس هذا واجبًا بلا ريب. وإن أُريد به نفس طلب العلم بالشيء بالدليل والنظر فيما يدلّ على الشيء، فهذا مركوز في فطرة جميع الناس، فإنه ما منهم من أحد إلّا وعنده من نوع النظر والاستدلال، بل ومن نوع الجدال، بحسب ما هداه الله إليه من ذلك. (در٧، ٤٣٩، ٣)
- الاستدلال بِـ«الكلّي» على «الجزئي» هو «قياس الشمول»؛ وبِـ«الجزئي» على «الكلّي» هو «الاستقراء»، إمّا «التام» إن عُلِمَ شموله للأفراد، وإلّا فَـ«الناقص» (ر١، ٣٢، ٢٣)
- الاستدلال بأحد «الجزئيين» على الآخر هو «قياس التمثيل» (ر١، ٣٢، ٢٥)
- استدلال بِـ«قياس التمثيل»، وهم يزعمون أنّه لا يفيد اليقين - بل الظنّ. فإذا كانوا علموا

القضيّة الكليّة بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون إنّه لا يفيد إلّا الظنّ (ر١، ١٢٧، ٨)
- الاستدلال على الربّ تعالى بذكر آياته (ر١، ١٥٨، ٤)
- قالوا (المنطقيون): لأنّ الاستدلال إمّا أن يكون بِ«الكلّي» على «الجزئي»، أو بِ«الجزئي» على «الكلّي»، أو بأحد «الجزئيين» على الآخر. وربّما عبّروا عن ذلك بِ«الخاص» و«العام»، فقالوا: إمّا أن يستدلّ بِ«العام»، على «الخاص» أو «بالخاص» على العام أو بأحد «الخاصّين» على الآخر (ر١، ١٦٦، ٢)
- الاستدلال بِ«الجزئيات» على الكلّي» هو «الاستقراء» (ر١، ١٦٦، ٩)
- الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان»، فإن كان «الدليل» مقدمة واحدة قالوا: «الأخرى محذوفة»، وسمّوه هو «قياس الضمير». وإن كان مقدمات قالوا: «هي أقيسة مركّبة، ليس هو قياسًا واحدًا». فهذا قول باطل طردًا وعكسًا (ر١، ١٧٣، ٤)
- الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء، وملزومها، ولوازمها. وإذا تصوّرته الفطرة عبّرت عنه بأنواع من العبارات، وصوّرته في أنواع من صُور الأدلّة، لا يختصّ شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في «القياس» (ر١، ٢٠٦، ٧)

استدلال بأحد المتلازمين على الآخر

- الدليل قد يكون مطابقًا للمدلول عليه ملازمًا له ليس أعمّ منه ولا أخصّ منه كالكواكب التي في السماء المتلازمة التي يستدلّ بكل منها على الآخر، وكالناطقية والإنسانية التي يستدلّ بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر . . . فإن هذا ليس استدلالًا بعام على خاص ولا بخاص على عام ولا بخاص على نظيره بطريق التمثيل بل هو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر. (نبا، ١٨٤، ٥)

استدلال بالخاص على العام

- الدليل ليس هو القضية العامة بل الدليل أن النبيذ المتنازع فيه مسكر وهو إحدى المقدّمتين، وهذه قضية خاصة أخصّ من مسمّى المسكر فإن المسكر يتناول المتّفق على تحريمه والمتنازع فيه، وهذا هو الحدّ الأوسط وهو المتكرّر في المقدّمتين الذي هو محمول في الصغرى موضوع في الكبرى فالاستدلال وقع بإسكاره على أنه خمر ومحرّم ومسكر النبيذ المتنازع فيه أخصّ من مسمّى المسكر والخمر، والمقدّمة الثانية الكبرى وهي قولنا وكل مسكر خمر ليست هي الدليل بل لا بدّ من الصغرى معها وهي خاصة، فالمدلول عليه إن كان تحريم النبيذ المتنازع فيه فهذا إنّما يدلّ على تحريمه أنه مسكر وليس إسكاره أعمّ منه بل يلزم من ثبوت إسكاره ثبوته، فإن ثبوت الموصوف بدون الصفة ممتنع فإسكاره دلّ على تحريمه وليس تحريمه أعمّ من إسكاره بل جنس الإسكار والحرام أعمّ من هذا المسكر فهذا المحرّم، لكن هذا العام ليس هو الدليل بدون الخاص بل قوله كل مسكر حرام يدلّ على تحريم كل مسكر مطلقًا من غير تعيين فيكون الإسكار مستلزمًا للتحريم والمسكر أخصّ من الحرام وهذا استدلال بالخاص على العام. فوجود المسكر أخصّ من وجود الحرام حيث كان مسكر كان الحرام موجودًا وليس إذا كان الحرام موجودًا يجب وجود المسكر لأن

المحرّمات كثيرة كالدم والميتة ولحم الخنزير، فالحدّ الأوسط وهو المسكر دلّ على ثبوت الأعمّ وهو التحريم من الأخصّ في الأخصّ وهو النبيذ المتنازع فيه فالمدلول عليه التحريم وهو أعمّ من المسكر فهو استدلال بالخاص على العام لكن المعنى العام الكلّي لا يوجد في الخارج عامًّا كليًّا بل معيّنًا، فهو استدلال على نوع من أنواعه وهو التحريم الثابت في النبيذ المتنازع فيه، وهذا أخصّ من مطلق التحريم كما أن مسكره أخصّ من مطلق المسكر ومن هنا ظنّوا أنهم استدلّوا بالعام على الخاص حيث استدلّوا بتحريم كل مسكر على تحريم هذا المسكر وليس الأمر كذلك بل الذي دلّ على تحريم هذا المسكر ليس هو مجرّد القضية العامة الكلّية بل لا بدّ معها من قضية أخصّ منها جزئيّة، مثل قولنا هذا النبيذ مسكر وبهذا الخاص يعلم ثبوت ذلك لا بمجرّد العام، والدليل هنا ليس هو أعمّ من المدلول عليه ولا يمكن ذلك قط. (نبا، ١٨٢، ١٤)

استدلال بالعام على الخاص

- الدليل ليس هو القضية العامة بل الدليل أن النبيذ المتنازع فيه مسكر وهو إحدى المقدّمتين، وهذه قضية خاصة أخصّ من مسمّى المسكر فإن المسكر يتناول المتّفق على تحريمه والمتنازع فيه، وهذا هو الحدّ الأوسط وهو المتكرّر في المقدّمتين الذي هو محمول في الصغرى موضوع في الكبرى فالاستدلال وقع بإسكاره على أنه خمر ومحرّم ومسكر النبيذ المتنازع فيه أخصّ من مسمّى المسكر والخمر، والمقدّمة الثانية الكبرى وهي قولنا وكل مسكر خمر ليست هي الدليل بل لا بدّ من الصغرى معها وهي خاصة، فالمدلول عليه إن كان تحريم النبيذ المتنازع فيه فهذا إنّما يدلّ على تحريمه أنه مسكر وليس إسكاره أعمّ منه بل يلزم من ثبوت إسكاره ثبوته، فإن ثبوت الموصوف بدون الصفة ممتنع فإسكاره دلّ على تحريمه وليس تحريمه أعمّ من إسكاره بل جنس الإسكار والحرام أعمّ من هذا المسكر فهذا المحرّم، لكن هذا العام ليس هو الدليل بدون الخاص بل قوله كل مسكر حرام يدلّ على تحريم كل مسكر مطلقًا من غير تعيين فيكون الإسكار مستلزمًا للتحريم والمسكر أخصّ من الحرام وهذا استدلال بالخاص على العام. فوجود المسكر أخصّ من وجود الحرام حيث كان مسكر كان الحرام موجودًا وليس إذا كان الحرام موجودًا يجب وجود المسكر لأن المحرّمات كثيرة كالدم والميتة ولحم الخنزير، فالحدّ الأوسط وهو المسكر دلّ على ثبوت الأعمّ وهو التحريم من الأخصّ في الأخصّ وهو النبيذ المتنازع فيه فالمدلول عليه التحريم وهو أعمّ من المسكر فهو استدلال بالخاص على العام لكن المعنى العام الكلّي لا يوجد في الخارج عامًّا كليًّا بل معيّنًا، فهو استدلال على نوع من أنواعه وهو التحريم الثابت في النبيذ المتنازع فيه، وهذا أخصّ من مطلق التحريم كما أن مسكره أخصّ من مطلق المسكر ومن هنا ظنّوا أنهم استدلّوا بالعام على الخاص حيث استدلّوا بتحريم كل مسكر على تحريم هذا المسكر وليس الأمر كذلك بل الذي دلّ على تحريم هذا المسكر ليس هو مجرّد القضية العامة الكلّية بل لا بدّ معها من قضية أخصّ منها

جزئيّة، مثل قولنا هذا النبيذ مسكر وبهذا الخاص يعلم ثبوت ذلك لا بمجرّد العام، والدليل هنا ليس هو أعمّ من المدلول عليه ولا يمكن ذلك قط. (نبا، ١٨٢، ٢١)

استسرار

- الحاسب إنما يقدره على ضبط شبح الشمس والقمر، وجريهما أنهما يتحاذيان في الساعة الفلانية في البرج الفلاني في السماء المحاذي للمكان الفلاني من الأرض، سواء كان الاجتماع من ليل أو نهار، وهذا الاجتماع يكون بعد الاستسرار، وقبل الاستهلال، فإن القمر يجري في منازله الثمانية والعشرين، كما قدّره الله منازل، ثم يقرب من الشمس فيستسر ليلة أو ليلتين؛ لمحاذاته لها، فإذا خرج من تحتها جعل الله فيه النور ثم يزداد النور كلما بعد عنها إلى أن يقابلها ليلة الإبدار، ثم ينقص كلما قرب منها، إلى أن يجامعها، ولهذا يقولون الاجتماع والاستقبال، ولا يقدرون أن يقولوا: الهلال وقت المفارقة على كذا. يقولون: الاجتماع وقت الاستسرار، والاستقبال وقت الإبدار. ومن معرفة الحساب الاستسرار والإبدار الذي هو الاجتماع والاستقبال فالناس يعبّرون عن ذلك بالأمر الظاهر من الاستسرار الهلالي في آخر الشهر وظهوره في أوله، وكمال نوره في وسطه، والحساب يعبّرون بالأمر الخفي من اجتماع القرصين الذي هو وقت الاستسرار، ومن استقبال الشمس والقمر الذي هو وقت الإبدار، فإن هذا يضبط بالحساب. (فت٢٥، ١٨٤، ١٠)

استسقاء

- "الاستسقاء" يجوّزون الخروج إلى الصحراء، لصلاة الاستسقاء، والدعاء كما ثبت ذلك عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، ويجوّزون الخروج والدعاء بلا صلاة. كما فعله عمر رضي الله عنه بمحضر من الصحابة. ويجوّزون الاستسقاء بالدعاء تبعًا للصلوات الراتبة، كخطبة الجمعة ونحوها، كما فعله النبي صلّى الله عليه وسلّم. (فت٢٤، ٣٢، ١)

- الاستسقاء هو من جنس الاستشفاع به (بالرسول) وهو أن يطلب منه الدعاء والشفاعة ويطلب من الله أن يقبل دعاءه وشفاعته فينا. وكذلك معاوية بن أبي سفيان لما أجدب الناس في الشام استسقى بيزيد بن الأسود الجرشي رضي الله تعالى عنه وقال: اللهم إنّا نستشفع ونتوسّل إليك بخيارنا، يا يزيد ارفع يديك، فرفع (يديه) ودعا الناس حتى سقوا، ولهذا قال العلماء يستحب أن يستسقى بأهل الدين والصلاح وإذا كانوا بهذه المثابة وهم من أهل بيت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان أحسن. (رس١، ١٠، ٢٠)

استشفاع بالرسول

- (الاستشفاع بالرسول صلّى الله عليه وسلّم) والاستشفاع به وبغيره هو طلب الدعاء منه وليس معناه الإقسام به على الله والسؤال بذاته بحضوره. فأما في مغيبه أو بعد موته فالإقسام به على الله والسؤال بذاته لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين بل عمر بن الخطاب ومعاوية ومن كان يحضرهما من الصحابة والتابعين لما أجدبوا استسقوا بمن كان حيًّا كالعباس وكيزيد بن الأسود رضي

الله عنهما، ولم ينقل عنهم أنهم في هذه الحالة استشفعوا بالنبي صلّى الله عليه وسلّم عند قبره ولا غيره فلم يقسموا بالمخلوق على الله عزّ وجلّ ولا سألوه بمخلوق نبي ولا غيره بل عدلوا إلى خيارهم كالعباس وكيزيد بن الأسود، وكانوا يصلّون عليه في دعائهم.
(رس١، ١١، ٢٢)

استصحاب

- أما طرق الأحكام الشرعية التي نتكلّم عليها في أصول الفقه فهي بإجماع المسلمين: الكتاب، لم يختلف أحد من الأئمة في ذلك، كما خالف بعض أهل الضلال في الاستدلال على بعض المسائل الاعتقادية. والثاني: السنّة المتواترة، التي لا تخالف ظاهر القرآن، بل تفسّره، مثل أعداد الصلاة، وأعداد ركعاتها، ونصب الزكاة، وفرائضها، وصفة الحجّ، والعمرة، وغير ذلك من الأحكام التي لم تعلم إلّا بتفسير السنّة. وأما السنّة المتواترة التي لا تفسّر ظاهر القرآن، أو يقال: تخالف ظاهره كالسنّة في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني، وغير ذلك. فمذهب جميع السلف العمل بها أيضًا، إلّا الخوارج، فإن من قولهم أو قول بعضهم مخالفة السنّة، حيث قال أولهم للنبي صلّى الله عليه وسلّم في وجهه: "إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله" (أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي باب: ٣٧، وفي كتاب الديات باب: ٢٢ بألفاظ مختلفة. كما أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب القسامة حديث: ١٢). . . . وقد ينكر هؤلاء كثيرًا من السنن طعنًا في النقل، لا ردًّا للمنقول، كما ينكر كثير من أهل البدع السنن المتواترة عند أهل العلم، كالشفاعة، والحوض، والصراط، والقدر، وغير ذلك. الطريق الثالث: السنن المتواترة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، إما متلقاة بالقبول من أهل العلم بها، أو برواية الثقات بها. وهذه أيضًا مما اتّفق أهل العلم على اتّباعها، من أهل الفقه والحديث والتصوّف وأكثر أهل العلم. وقد أنكرها بعض أهل الكلام، وأنكر كثير منهم أن يحصل العلم بشيء منها، وإنما يوجب العلم، فلم يفرّقوا بين المتلقي بالقبول وغيره. وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيرًا منها بشروط اشترطها، ومعارضات دفعها بها ووضعها، كما يرد بعضهم بعضًا، لأنه بخلاف ظاهر القرآن فيما يزعم، ولأنه خلاف الأصول، أو قياس الأصول، أو لأن عمل متأخري أهل المدينة بخلافه، أو غير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الفقه والحديث، وأصول الفقه. الطريق الرابع: الإجماع وهو متّفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة. وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة. لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة. وأما ما بعد ذلك فتعذّر العلم به غالبًا. ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلفوا في مسائل منه، كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي، وغير ذلك. الطريق الخامس: القياس على النص والإجماع. وهو حجّة أيضًا عند جماهير الفقهاء، لكن كثيرًا من أهل الرأي أسرف فيه، حتى

استعمله قبل البحث عن النص، وحتى ردّ به النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد. ومن أهل الكلام وأهل الحديث وأهل القياس من ينكره رأسًا، وهي مسألة كبيرة، والحق فيها متوسّط بين الإسراف والنقص. الطريق السادس: الاستصحاب، وهو البقاء على الأصل فيما يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع. وهو حجّة على عدم الاعتقاد بالاتّفاق. وهل هو حجّة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف. ومما يشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عموم الحكم الشرعي، مثل أن يقال: لو كانت الأضحية أو الوتر واجبًا لنصب عليه الشرع دليلًا شرعيًّا، إذ وجوب هذا لا يعلم بدون الشرع، ولا دليل، فلا وجوب. فالأول يبقى على نفي الوجوب والتحريم والمعلوم بالعقل حتى يثبت المغيّر له، وهذا استدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم، إذ يلزم من ثبوت مثل هذا الحكم ثبوت دليله السمعي. كما يستدلّ بعدم النقل لما تتوفّر الهمم والدواعي على نقله، وما توجب الشريعة نقله، وما يعلم من دين أهلها وعاداتهم أنهم ينقلونه، على أنه لم يكن. كالاستدلال بذلك على عدم زيادة في القرآن، وفي الشرائع الظاهرة، وعدم النص الجلي بالإمامة على علي أو العباس أو غيرهما، ويعلم الخاصة من أهل العلم بالسنن والآثار، وسيرة النبي صلّى الله عليه وسلّم وخلفائه انتفاء أمور من هذا، لا يعلم انتفاءها غيرهم، ولعلمهم بما ينفيها من أمور منقولة يعلمونها هم، ولعلمهم بانتفاء لوازم نقلها، فإن وجود أحد الضدّين ينفي الآخر، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم. الطريق السابع: المصالح المرسلة. وهو: أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمّونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسمّيها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان. وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها: أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم، وأديانهم، ويذوقون طعم ثمرته، وهذه مصلحة. لكن بعض الناس يخصّ المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع، وفي دفع المضارّ، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين. وجلب المنفعة يكون في الدين والدنيا، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال: فيها مصلحة للخلق، من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال: فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر. (مع، ٦١، ٥)

استعاذة

- (الاستعاذة) لا يستعاذ أيضًا بالمخلوقات بل إنما يستعاذ بالخالق تعالى وأسمائه وصفاته ولهذا احتجّ على أن كلام الله غير مخلوق بقوله صلّى الله عليه وسلّم "أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق" فقد استعاذ بها والمخلوق لا يستعاذ به. (رس١، ١٧، ١١)

استغاثة

- لم يزل الناس يفهمون معنى الاستغاثة بالشخص، قديمًا وحديثًا، وأنه يصحّ إسنادها للمخلوقين، وأنه يستغاث بهم على سبيل التوسّل، وأنها مطلقة على كل من سأل تفريج الكربة بواسطة التوسّل به، وأن ذلك صحيح في أمر الأنبياء والصالحين. قال: وفيما رواه الطبراني: عن النبي صلّى الله عليه وسلّم: أن بعض الصحابة رضي الله عنهم قال: استغيثوا برسول الله صلّى الله عليه وسلّم من هذا المنافق، فقال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "إنه لا يستغاث بي وإنما يستغاث بالله" إن النبي صلّى الله عليه وسلّم لو نفى عن نفسه أنه يستغاث به، ونحو ذلك، يشير به إلى التوحيد، وإفراد الباري بالقدرة: لم يكن لنا نحن أن ننفي ذلك، ونجوز أن نطلق أن النبي صلّى الله عليه وسلّم والصالح يستغاث به، يعني في كل ما يستغاث فيه بالله تعالى، ولا يحتاج أن يقول على سبيل أنه وسيلة وواسطة، وأن القائل لا يستغاث به متنقصًا له، وأنه كافر بذلك؛ لكنه يعذر إذا كان جاهلًا. فإذا عرف معنى الاستغاثة ثم أصرّ على قوله بعد ذلك؛ صار كافرًا. (فت١، ١٠١، ١٠)
- الاستغاثة طلب الغوث، وهو إزالة الشدة، كالإستنصار طلب النصر، والاستعانة طلب العون، والمخلوق يطلب منه من هذه الأمور ما يقدر عليه منها. (فت١، ١٠٣، ١٩)

استغفار

- الاستغفار: فإن الاستغفار هو طلب المغفرة وهو من جنس الدعاء والسؤال وهو مقرون بالتوبة في الغالب ومأمور به، لكن قد يتوب الإنسان ولا يدعو وقد يدعو ولا يتوب. (من٣، ١٨٠، ٢٨)

استقامة

- العبادة والطاعة والاستقامة ولزوم الصراط المستقيم ونحو ذلك من الأسماء مقصودها واحد، ولها أصلان: أحدهما: أن لا يعبد إلّا الله. الثاني: أن لا يعبده إلّا بما أمر وشرّع، لا يعبده بغير ذلك من الأهواء والظنون والبدع. قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (الكهف: ١١٠). وقال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ١١٢)... فالعمل الصالح: هو الإحسان وهو فعل الحسنات، والحسنات: هي ما أحبّه الله ورسوله، وهو ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب. فما كان من البدع في الدين التي ليست في الكتاب، ولا في صحيح السنّة، فإنها - وإن قالها من قالها، وعمل بها من عمل - ليست مشروعة؛ فإن الله لا يحبها ولا رسوله، فلا تكون من الحسنات ولا من العمل الصالح. كما أن من يعمل ما لا يجوز، كالفواحش والظلم ليس من الحسنات ولا من العمل الصالح. (ع، ٧٤، ٨)
- سبيل الصادق مطالبة النفس بالاستقامة، فهي كل الكرامة، ثم إذا وقع في طريقه شيء خارق كان كأن لم يقع، فما يبالي، ولا ينقص بذلك، وإنما ينقص بالإخلال بواجب حق الاستقامة. وتعلم هذا، لأنه أصل كبير للطالبين والعلماء والزاهدين ومشايخ الصوفية. (مع، ٤١، ١٦)

استقراء

- الاستدلال بِ«الكلّي» على «الجزئي» هو «قياس الشمول»؛ وبِ«الجزئي» على «الكلّي» هو «الاستقراء»، إمّا «التام» إن علم شموله للأفراد، وإلّا فَ الناقص (ر١، ٣٢، ٢٤)
- الاستدلال بِ«الجزئيات» على الكلّي» هو «الاستقراء» (ر١، ١٦٦، ٩)
- إنّ ما ذكروه (المنطقيون) من حصر «الدليل» في «القياس» و«الاستقراء» و«التمثيل» حصر لا دليل عليه، بل هو باطل (ر١، ١٦٨، ١٥)
- «الاستقراء» فإنّما يكون يقينيًّا إذا كان استقراءً تامًّا. وحينئذٍ فتكون قد حَكَمتَ على القدر المشترك بما وجدته في جميع الأفراد وهذا ليس استدلالاً بجزئي على كلّي، ولا بخاصّ على عامّ، بل استدلالٌ بأحد المتلازمين على الآخر. فإنّ وجود ذلك الحكم في كلّ فرد من أفراد الكلّي العام يوجب أن يكون لازمًا لذلك الكلّي العامّ (ر١، ٢٠٢، ١٢)

استلزام

- الاستلزام للمفعولات لا ينافي وجوب الوجود، فالاستلزام للصفات أَوْلَى أن لا ينافيه (ر١، ٢٢٥، ٣)

استمناء

- أما الاستمناء باليد فهو حرام عند جمهور العلماء، وهو أصحّ القولين في مذهب أحمد، وكذلك يعزر من فعله. وفي القول الآخر هو مكروه غير محرّم، وأكثرهم لا يبيحونه لخوف العنت ولا غيره، ونقل عن طائفة من الصحابة والتابعين أنهم رخّصوا فيه للضرورة: مثل أن يخشى الزنا فلا يعصم منه إلّا به، ومثل أن يخاف إن لم يفعله أن يمرض، وهذا قول أحمد وغيره. وأما بدون الضرورة فما علمت أحدًا رخّص فيه. والله أعلم. (فت٣٤، ٢٢٩، ١٠)

استهلال

- الحاسب إنما يقدره على ضبط شبح الشمس والقمر، وجريهما أنهما يتحاذيان في الساعة الفلانية في البرج الفلاني في السماء المحاذي للمكان الفلاني من الأرض، سواء كان الاجتماع من ليل أو نهار، وهذا الاجتماع يكون بعد الاستسرار، وقبل الاستهلال، فإن القمر يجري في منازله الثمانية والعشرين، كما قدّره الله منازل، ثم يقرب من الشمس فيستسر ليلة أو ليلتين؛ لمحاذاته لها، فإذا خرج من تحتها جعل الله فيه النور ثم يزداد النور كلما بعد عنها إلى أن يقابلها ليلة الابدار، ثم ينقص كلما قرب منها، إلى أن يجامعها، ولهذا يقولون الاجتماع والاستقبال، ولا يقدرون أن يقولوا: الهلال وقت المفارقة على كذا. يقولون: الاجتماع وقت الاستسرار، والاستقبال وقت الإبدار. ومن معرفة الحساب الاستسرار والإبدار الذي هو الاجتماع والاستقبال فالناس يعبّرون عن ذلك بالأمر الظاهر من الاستسرار الهلالي في آخر الشهر وظهوره في أوله، وكمال نوره في وسطه، والحساب يعبّرون بالأمر الخفي من اجتماع القرصين الذي هو وقت الاستسرار، ومن استقبال الشمس والقمر الذي هو وقت الإبدار، فإن هذا يضبط بالحساب. (فت٢٥، ١٨٤، ١٠)

استواء على العرش

- الاستواء على العرش. صفة من صفات

الأفعال. وقد استوى الله بذاته على العرش استواء يليق بجلاله وعظمته. والاستواء معلوم: في لغة العرب. والكيف مجهول: لا يعلمه إلّا اللّه. والإيمان به واجب: لثبوت الأدلّة. والسؤال عنه بدعة: لأن كيفيّة الاستواء لا يعلمها إلّا اللّه. (عقد، ٤٩، ٥)

إسلام

- قال الجمهور من السلف والخلف: بل هؤلاء الذين وصفوا بالإسلام دون الإيمان، قد لا يكونون كفّارًا في الباطن بل معهم بعض الإسلام المقبول. وهؤلاء يقولون: الإسلام أوسع من الإيمان فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنًا. ويقولون: في قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق - حين يسرق - وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر - حين يشربها - وهو مؤمن" أنه يخرج من الإيمان إلى الإسلام، ودوروا للإسلام دارة ودوروا للإيمان دارة أصغر منها في جوفها وقالوا: إذا زنى خرج من الإيمان إلى الإسلام، ولا يخرجه من الإسلام إلى الكفر. (فت٧، ٤٧٦، ٧)
- إسم "الإيمان" تارة يطلق على ما في القلب من الأقوال القلبية والأعمال القلبية من التصديق والمحبة والتعظيم ونحو ذلك، وتكون الأقوال الظاهرة والأعمال لوازمه وموجباته ودلائله. وتارة على ما في القلب والبدن جعلا لموجب الإيمان ومقتضاه داخلًا في مسمّاه وبهذا يتبيّن أن الأعمال الظاهرة تسمّى إسلامًا، وأنها تدخل في مسمّى الإيمان تارة ولا تدخل فيه تارة. (فت٧، ٥٥١، ٦)

أسلم

- أسلم بمعنى أخلص. وفي الوجه قولان أحدهما أنه الدين والثاني العمل. وقال البغوي من أسلم وجهه لله أخلص دينه لله وقيل أخلص عبادته لله وقيل خضع وتواضع لله، وأصل الإسلام الاستسلام والخضوع وخصّ الوجه لأنّه إذا جاد بوجهه في السجود لم يبخل بسائر جوارحه وهو محسن في عمله قيل مؤمن وقيل مخلص. قلت قول من قال خضع وتواضع لربه هو داخل في قول من قال أخلص دينه أو عمله أو عبادته لله فإن هذا إنما يكون إذا خضع له وتواضع له دون غيره، فإن العبادة والدين والعمل له لا يكون إلّا مع الخضوع له والتواضع، وهو مستلزم لذلك، ولكن أولئك ذكروا مع هذا أن يكون هذا الإسلام لله وحده فذكروا المعينين الاستلزام وأن يكون للّه. وقول من قال خضع وتواضع لله يتضمّن أيضًا أنه أخلص عبادته ودينه لله فإن ذلك يتضمّن الخضوع والتواضع لله دون غيره. (نبا، ٧٠، ٦)

إسم

- النحاة لمّا دخلَ متأخروهم في الحدود ذكروا لِ«الاسم» بضعة وعشرين حدًا، وكلّها معترض عليها على أصلهم (ر١، ٣٦، ١١)
- الحدّ يفيد تفصيل ما دلَّ عليه الاسم بالإجمال (ر١، ٣٨، ١)
- ما له اسم يُمكن تحرير «حدّه» أو «رسمه» أو «شرح اسمه» (ر١، ٤٨، ٥)
- الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المسمّى، وإنّما يفيد التمييز بينه وبين غيره (ر١، ٦٥، ٥)
- الحد إذا تعدّدت فيه الألفاظ كان كتعدد الاسم، سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة

(ر١، ٨٢، ٢٤)

- تسمية الاسم وحده «كلمة»، والفعل وحده «كلمة»، والحرف وحده «كلمة» مثل «هل» و«بل»، فهذا اصطلاح محض لبعض النحاة، ليس هذا من لغة العرب أصلاً (ر١، ١٣٩، ٤)

- هل يلزم زوال الاسم بزوال بعض الأجزاء، فيقال لهم: المركبات في ذلك على وجهين، منها: ما يكون التركيب شرطًا في إطلاق الاسم ومنها: ما لا يكون كذلك، فالأول كإسم العشرة، وكذلك السكنجبين، ومنها ما يبقى الاسم بعد زوال بعض الأجزاء؛ وجميع المركبات المتشابهة الأجزاء من هذا الباب، وكذلك كثير من المختلفة الأجزاء، فإن المكيلات والموزونات تسمّى حنطة وهي بعد النقص حنطة، وكذلك التراب والماء ونحو ذلك. وكذلك لفظ العبادة، والطاعة، والخير، والحسنة، والإحسان، والصدقة، والعلم، ونحو ذلك، مما يدخل فيه أمور كثيرة، يطلق الاسم عليها قليلها وكثيرها، وعند زوال بعض الأجزاء وبقاء بعض، وكذلك لفظ "القرآن" فيقال على جميعه وعلى بعضه، ولو نزل قرآن أكثر من هذا لسمّي قرآنًا، وقد تسمّى الكتب القديمة قرآنًا، كما قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "خفف على داود القرآن" وكذلك لفظ القول والكلام والمنطق ونحو ذلك، يقع على القليل من ذلك وعلى الكثير. وكذلك لفظ الذكر والدعاء يقال للقليل والكثير، وكذلك لفظ الجبل يقال على الجبل وإن ذهب منه أجزاء كثيرة. ولفظ البحر والنهر يقال عليه وإن نقصت أجزاؤه، وكذلك المدينة والدار والقرية والمسجد ونحو ذلك يقال على الجملة المجتمعة، ثم ينقص كثير من أجزائها والاسم باقٍ، وكذلك أسماء الحيوان والنبات كلفظ الشجرة يقال على جملتها، فيدخل فيها الأغصان وغيرها ثم يقطع منها ما يقطع والاسم باق وكذلك لفظ الإنسان والفرس والحمار يقال على الحيوان المجتمع الخلق، ثم يذهب كثير من أعضائه والاسم باق، وكذلك أسماء بعض الأعلام: كزيد وعمرو يتناول الجملة المجتمعة، ثم يزول بعض أجزائها والاسم باق. وإذا كانت المركبات على نوعين، بل غالبها من هذا النوع لم يصحّ قولهم، إنه إذا زال جزؤه لزم أن يزول الاسم، إذا أمكن أن يبقى الاسم مع بقاء الجزء الباقي. (فت٧، ٥١٥، ١٤)

- الحدّ هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره، يفيد ما تفيده الأسماء من التمييز والفصل بين المسمّى وبين غيره، فهذا لا ريب في أنه يفيد التمييز. فأما تصوّر حقيقة فلا، لكنها قد تفصل ما دلّ عليه اسم بالإجمال، وليس ذلك من إدراك الحقيقة في شيء. والشرط في ذلك: أن تكون الصفات ذاتية، بل هو بمنزلة التقسيم والتحديد للكل، كالتقسيم لجزئياته ويظهر ذلك. (فت٩، ٤٩، ١٢)

- الاسم إن كان له حدّ في الشرع رجع إليه وإلّا رجع إلى حدّه في اللغة والعرف. (فت٢٢، ٢١٦، ٨)

- الحس الباطن والظاهر يفيد تصوّر الحقيقة تصوّرًا مطلقًا. أما عمومها وخصوصها: فهو من حكم العقل. فإن القلب يعقل معنى من هذا المعيّن ومعنى يماثله من هذا المعيّن،

فيصير في القلب معنى عامًّا مشتركًا، وذلك هو عقله، أي عقله للمعاني الكلّية. فإذا عقل معنى الحيوانية الذي يكون في هذا الحيوان وهذا الحيوان، ومعنى الناطق الذي يكون في هذا الإنسان وهذا الإنسان، وهو مختصّ به، عقل أن في نوع الإنسان معنى يكون نظيره في الحيوان، ومعنى ليس له نظير في الحيوان. فالأول هو الذي يقال له: الجنس. والثاني الذي يقال له الفصل. وهما موجودان في النوع. فهذا حق ولكن لم يستفد من هذا اللفظ ما لم يكن يعرفه بعقله من أن هذا المعنى عام للإنسان ولغيره من الحيوان، بمعنى أن ما في هذا نظير ما في هذا، إذ ليس في الأعيان الخارجة عموم وهذا المعنى يختصّ بالإنسان. فلا فرق بين قولك: الإنسان حيوان ناطق، وقولك: الإنسان هو الحيوان الناطق، إلّا من جهة الإحاطة والحصر في الثاني لا من جهة تصوير حقيقته باللفظ والإحاطة، والحصر هو التمييز الحاصل بمجرّد الإسم، وهو قولك: إنسان وبشر. فإن هذا الإسم إذا فهم مسمّاه أفاد من التمييز ما أفاده الحيوان الناطق في سلامته عن المطاعن. وأما تصوّر أن فيه معنى عامًّا ومعنى خاصًّا فليس هذا من خصائص الحدّ . . . والذي يختصّ بالحدّ ليس إلّا مجرّد التمييز الحاصل بالأسماء. وهذا بيّن لمن تأمّله. (نقض، ١٨٨، ١٣)

إسم الجنس

- الوجود واحد بمعنى أن الموجودات اشتركت في مسمّى الوجود فهذا صحيح لكن الموجودات المشتركات في مسمّى الواحد لا يكون وجود هذا منها عين وجود هذا بل هذا اشتراك في الإسم العام الكلّي كالاشتراك في الأسماء التي يسمّيها النحاة إسم الجنس، ويقسّمها المنطقيون إلى جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام، فالاشتراك في هذه الأسماء هو مستلزم لتباين الأعيان وكون أحد المشتركين ليس هو الآخر، وهذا مما به يعلم أن وجود الحق مباين للمخلوقات أعظم من مباينة هذا الموجود لهذا الموجود. (رس١، ١١٠، ١٤)

إسم خاص

- الجنس إذا انقسم إلى نوعين أحدهما أشرف من الآخر خصّوا الأشرف بالاسم الخاص وعبّروا عن الآخر بالاسم العام كما في لفظ الجائز العام والخاص والمباح العام والخاص وذوي الأرحام العام والخاص. ولفظ الجواز العام والخاص. ويطلقون لفظ الحيوان على غير الناطق لاختصاص الناطق باسم الإنسان غلبوا في لفظ الكلام والجدل فلذلك يقولون فلان صاحب كلام ومتكلّم إذا كان قد يتكلّم بلا علم ولهذا ذمّ السلف أهل الكلام والجدل فإذا لم يكن الكلام بحجّة صحيحة لم يك إلا جدلًا محضًا والاحتجاج بالقدر. (من٢، ١٠، ٢٦)

إسم عام

- الجنس إذا انقسم إلى نوعين أحدهما أشرف من الآخر خصّوا الأشرف بالاسم الخاص وعبّروا عن الآخر بالاسم العام كما في لفظ الجائز العام والخاص والمباح العام والخاص وذوي الأرحام العام والخاص. ولفظ الجواز العام والخاص. ويطلقون لفظ الحيوان على غير الناطق لاختصاص الناطق

باسم الإنسان غلبوا في لفظ الكلام والجدل فلذلك يقولون فلان صاحب كلام ومتكلّم إذا كان قد يتكلّم بلا علم ولهذا ذمّ السلف أهل الكلام والجدل فإذا لم يكن الكلام بحجّة صحيحة لم يك الأجد لا محضًا والاحتجاج بالقدر. (من٢، ١٠، ٢٦)

إسم مطلق

- إذا كان من المعلوم بالضرورة: أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه وما هو محدَث ممكن يقبل الوجود والعدم. فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود. ولا يلزم من اتّفاقهما في مسمّى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصّه ووجود هذا يخصّه، واتّفاقهما في إسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمّى ذلك الإسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا في غيره، فلا يقول عاقل: إذا قيل إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود - إن هذا مثل هذا لاتّفاقهما في مسمّى الشيء والوجود، لأنّه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركًا كليًّا هو مسمّى الإسم المطلق. وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصّه لا يشركه فيه غيره مع أن الإسم حقيقة في كل منهما. ولهذا سمّى الله نفسه بأسماء وسمّى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصّة به، إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره. وسمّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصّة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص. ولم يلزم من اتّفاق الإسمين وتماثل مسمّاهما واتّحاده - عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص - اتّفاقهما، ولا تماثل المسمّى عند الإضافة والتخصيص، فضلًا عن أن يتّحد مسمّاهما عند الإضافة والتخصيص. (تد، ٩، ٣)

إسم مفرد

- الاسم المفرد فلا يكون كلامًا مفيدًا عند أحد من أهل الأرض، بل ولا أهل السماء (ر١، ٥٩، ١٠)

أسماء

- من الأسماء ما يُعرف حدُّه بـ«اللغة»، ومنه ما يُعرف حدّه بـ«الشرع»، ومنه ما يُعرف حدّه بِـ«العرف» (ر١، ٦٣، ٢٤)
- الأسماء المذكورة في الكتاب والسنّة ثلاثة أصناف: (ألف) منها ما يُعرف حدّه بِـ«اللغة» كالشمس، والقمر، والكوكب، ونحو ذلك؛ (ب) ومنها ما لا يُعرف إلّا بِـ«الشرع» كأسماء الواجبات الشرعية والمحرّمات الشرعية، كالصلوة، والحج، والربا، والميسر؛ (ج) ومنها ما يُعرف بِـ«العُرْفِ» العادي - وهو عرف الخطاب باللفظ - كاسم النكاح، والبيع، والقبض، وغير ذلك (ر١، ٧٤، ١٧)
- الأسماء النطقية سمعية. وأما نفس تصوّر المعاني ففطري يحصل بالحسّ الباطن والظاهر، وبإدراك الحسّ وشهوده ببصر الإنسان بباطنه وبظاهره وبسمعه يعلم أسماءها، وبفؤاده يعقل الصفات المشتركة والمختصّة. (فت٩، ٥٩، ٨)

أسماء الإيمان والدين

- أسماء الإيمان والدين وسط بين الحرورية والمعتزلة وبين المرجئة والجهمية. (عقد، ٧٤، ١)

أسماء مشتركة في اللفظ

- الأسماء المشتركة في اللفظ هي من المتشابه، وبعض "المتواطئة" أيضًا من المتشابه، ويسمّيها أهل التفسير "الوجوه، والنظائر" وصنّفوا "كتب الوجوه، والنظائر" فالوجوه في الأسماء المشتركة، والنظائر في الأسماء المتواطئة. وقد ظنّ بعض أصحابنا المصنّفين في ذلك أن الوجوه والنظائر جميعًا في الأسماء المشتركة، فهي نظائر باعتبار اللفظ، ووجوه باعتبار المعنى، وليس الأمر على ما قاله، بل كلامهم صريح فيما قلناه لمن تأمّله. (فت١٣، ٢٧٦، ١٥)

أسماء مشكّكة

- لا بدّ في الأسماء المشكّكة من معنى كلّي مشترك، وإن كان ذلك لا يكون إلّا في الذهن (ر١، ١٦٢، ١١)
- الأسماء المشكّكة هي «متواطئة» باعتبار القدر المشترك (ر١، ١٦٣، ١٧)

أسماء نطقية

- الأسماء النطقية سمعية. وأما نفس تصوّر المعاني ففطري يحصل بالحسّ الباطن والظاهر، وبإدراك الحسّ وشهوده ببصر الإنسان بباطنه وبظاهره وبسمعه يعلم أسماءها، وبفؤاده يعقل الصفات المشتركة والمختصّة. والله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئًا، وجعل لنا السمع والأبصار والأفئدة. فأما الحدود المتكلّفة فليس فيها فائدة لا في العقل، ولا في الحسّ، ولا في السمع إلّا ما هو كالأسماء مع التطويل، أو ما هو كالتمييز كسائر الصفات. ولهذا لما رأوا ذلك جعلوا الحدّ نوعين: نوعًا بحسب الإسم، وهو بيان ما يدخل فيه. ونوعًا بحسب الصفة أو الحقيقة أو المسمّى. وزعموا كشف الحقيقة وتصويرها والحقيقة المذكورة إن ذكرت بلفظ دخلت في القسم الأول، وإن لم تذكر بلفظ فلا تدرك بلفظ ولا تحدّ بمقال. (نقض، ١٩٤، ٣)

أسماء وصفات

- ما ثبت لما لا نشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات، ليس مماثلًا لما نشاهده منها. فكيف بربّ العالمين الذي هو أبعد عن مماثلة كل مخلوق، من مماثلة مخلوق لمخلوق؟ وكلّ مخلوق فهو أشبه بالمخلوق الذي لا يماثله من الخالق بالمخلوق، سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. (أص، ٧٩، ١١)
- ما ثبت لما لا نشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات ليس مماثلًا لما نشاهده منها. فكيف بربّ العالمين الذي هو أبعد من مماثلة كل مخلوق، من مماثلة مخلوق لمخلوق؟ وكلّ مخلوق فهو أشبه بالمخلوق الذي لا يماثله من الخالق بالمخلوق. سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. (أص، ١٠٦، ١٣)
- في الأسماء والصفات وسط بين أهل التعطيل الجهمية وأهل التمثيل المشبّهة. (عقد، ٧١، ١)

اشتباه بالإجماع

- (الإشتباه بالإجماع) الإشارة إلى ما قد يتوهّمه بعض الناس من الإجماع لنوع من الاشتباه، فيظنّ أمورًا داخلة في الإجماع ولا تكون كذلك، كما يظنّ أمورًا خارجة عنه ولا تكون

كذلك، كما يصيب بعض الناس فيما يدخلونه في نصوص الكتاب والسنّة، وفيما يخرجونه، ولهذا يذكر هؤلاء أمورًا مختلفة فيها، وإذا نظر إلى مستندهم في الخلاف وجد فيه من الخطأ أمورًا أخرى كذلك، إما نقل ضعيف، وإما لفظ مجمل، وإما غير ذلك مما قد يقع الغلط في صحّته تارة وفي فهمه تارة، كما يقع مثل ذلك فيما ينقلونه عن النبي صلّى الله عليه وسلّم من الغلط، ويكون قد نشأ من الإسناد تارة ومن فهم المتن تارة. والله سبحانه أعلم. (نقد، ٢٢٥، ١١)

اشتراك

- الحرارة والبرودة بينهما من الإشتراك في الكيفيّات مثل كون كل منهما عرضًا قائمًا بغيره، وهو صفة محسوسة باللمس. وكذلك بين السواد والبياض من الاشتراك في العرضية واللونية والقيام بالغير والرؤية بالبصر وغير ذلك من الصفات أعظم من الاشتراك بين الماء والنار، فإن الاشتراك بينهما هو في القدر ونحو ذلك من الكميات. والإشتراك في الكيفية أعظم من الاشتراك في الكميّة فإذا كان ذلك لا يوجب التماثل فذاك بطريق الأولى، وأيضًا فالحرارة قد تنكسر بالبرودة في مثل الفاتر فإنه لا يبقى حارًّا كحرارة النار ولا باردًا برودة الماء المحض، وأما نفس الماء والنار فلا يجتمعان. وأيضًا فالأعراض المختلفة تشترك في محل واحد، وأما نفس الأقسام فلا تشترك في محل واحد. (ب٤، ١٥٢، ٢)

- كلام الله لا يماثل كلام المخلوقين، كما لا يماثل في شيء من صفاته صفات المخلوقين، وقول القائل إن الاشتراك في الحقيقة لا يدلّ على الاشتراك في الحدوث لفظ مجمل، فإنّا إذا قلنا: لله علم ولنا علم، أو له قدرة ولنا قدرة، أو له كلام ولنا كلام، أو تكلّم بصوت ونحن نتكلّم بصوت، وقلنا صفة الخالق وصفة المخلوق اشتركتا في الحقيقة، - فإن أريد بذلك أن حقيقتهما واحدة بالعين فهذا مخالف للحسّ والعقل والشرع، وإن أريد بذلك أن هذه مماثلة لهذه في الحقيقة وإنما اختلفتا في الصفات العرضية، كما قال ذلك طائفة من أهل الكلام - وقد بيّن فساد ذلك في الكلام على الأربعين للرازي وغير ذلك - فهذا أيضًا من أبطل الباطل، وذلك يستلزم أن تكون حقيقة ذات الباري عزّ وجلّ مماثلة لحقيقة ذوات المخلوقين. وإن أريد بذلك أنهما اشتركا في مسمّى العلم والقدرة والكلام فهذا صحيح، كما أنه إذا قيل إنه موجود أو أن له ذاتًا فقد اشتركا في مسمّى للوجود والذات، لكن هذا المشترك أمر كلّي لا يوجد كليًّا إلّا في الأذهان لا في الأعيان فليس في الخارج شيء اشترك فيه مخلوقان كاشتراك الجزئيات في كلّياتها بخلاف اشتراك الأجزاء في الكل فإنه يجب الفرق بين قسمة الكلّي إلى جزئياته، كقسمة الحيوان إلى ناطق وغير ناطق، وقسمة الإنسان إلى مسلم وكافر، وقسمة الاسم إلى معرب ومبني، وقسمة الكل إلى أجزائه كقسمة العقار بين الشركاء، وقسمة الكلام إلى إسم وفعل وحرف، ففي الأول إنّما اشتركت الأقسام في أمر كلّي فضلًا عن أن يكون الخالق والمخلوقون مشتركين في شيء موجود في الخارج وليس في الخارج صفة لله يماثل بها صفة

المخلوق، بل كل ما يوصف به الرب تعالى فهو مخالف بالحدّ والحقيقة لما يوصف به المخلوق أعظم مما يخالف المخلوق المخلوق. (سلف، ٧٤، ٢٠)

- الإشتراك هو نوع من التشابه والاتفاق والمشترك فيه الكلي لا يوجد كذلك إلّا في الذهن فإذا وجد في الخارج لم يوجد إلّا متميّزًا عن نظيره لا يكون هو إيّاه ولا هما في الخارج مشتركان في شيء في الخارج. فاسم الخالق إذا وافق اسم المخلوق كالموجود والحي وقيل إن هذا الاسم عام كلّي وهو من الأسماء المتواطئة أو المشكّكة لم يلزم من ذلك أن يكون ما يتّصف به الرب من مسمّى هذا الإسم قد شاركه فيه المخلوق بل ولا يكون ما يتّصف به أحد المخلوقين من مسمّى هذا الاسم قد شاركه فيه مخلوق آخر، بل وجود هذا يخصّه ووجود هذا يخصّه، لكن ما يتّصف به المخلوق قد يماثل ما يتّصف به المخلوق ويجوز على أحد المثلين ما يجوز على الآخر. وأما الرب سبحانه وتعالى فلا يماثله شيء من الأشياء في شيء من صفاته. بل التباين الذي بينه وبين كل واحد من خلقه في صفاته أعظم من التباين الذي بين أعظم المخلوقات وأحقرها. وأما المعنى الكلّي العام المشترك فيه فذاك كما ذكرنا لا يوجد كليًّا إلّا في الذهن. وإذا كان المتّصفان به بينهما نوع موافقة ومشاركة ومشابهة من هذا الوجه فذاك لا محذور فيه، فإن ما يلزم ذلك القدر المشترك من وجوب وجواز وامتناع فإن الله متّصف به. فالموجود من حيث هو موجود أو العليم أو الحي مهما قيل إنّه يلزمه من وجوب وامتناع وجواز فالله موصوف به بخلاف وجود المخلوق وحياته وعلمه، فإن الله لا يوصف بما يختصّ به المخلوق من وجوب وجواز واستحالة كما أن المخلوق لا يوصف بما يختصّ به الرب من وجوب وجواز واستحالة. (من٤، ١٥١، ٢٠)

اشتقاق أصغر

- الاشتقاق الأصغر: وهو اتّفاق اللفظين في الحروف والترتيب: مثل علم وعالم وعليم. (فت٢٠، ٤١٨، ١٦)

اشتقاق أوسط

- الاشتقاق الأوسط: وهو اتّفاقهما في الحروف دون الترتيب مثل سمّي ووسم؛ وقول الكوفيين إن الإسم مشتقّ من السمة صحيح إذا أريد به هذا الاشتقاق، وإذا أريد به الاتفاق في الحروف وترتيبها فالصحيح مذهب البصريين أنه مشتقّ من السموّ؛ فإنه يقال في الفعل سماه ولا يقال: وسمه، ويقال في التصغير: سمّي ولا يقال: وسيم. ويقال في جمعه: أسماء ولا يقال أوسام. (فت٢٠، ٤١٨، ١٨)

اشتقاق ثالث

- أما الاشتقاق الثالث: فاتّفاقهما في بعض الحروف دون بعض، لكن أخصّ من ذلك أن يتّفقا في جنس الباقي، مثل أن يكون حروف حلق، كما يقال: حزر؛ وعزر؛ وأزر، فالمادة تقتضي القوة، والحاء والعين والهمزة جنسها واحد، ولكن باعتبار كونها من حروف الحلق. (فت٢٠، ٤١٩، ٦)

إشهاد

- الإشهاد على إذنها ليس شرطًا في صحّة العقد عند جماهير العلماء؛ وإنما فيه خلاف شاذّ في مذهب الشافعي وأحمد فإن ذلك شرط. والمشهور في المذهبين - كقول الجمهور - إن ذلك لا يشترط. فلو قال الولي: أذنت لي في العقد؛ فعقد العقد، وشهد الشهود على العقد، ثم صدقته الزوجة على الإذن: كان النكاح ثابتًا صحيحًا باطنًا وظاهرًا، وإن أنكرت الإذن كان القول قولها مع يمينها؛ ولم يثبت النكاح. (فت٣٢، ٤١، ٣)

أشياء

- أوْلى الأشياء بأن تكون متصوّرة لأنفسها الأشياء العامّة للأمور كلّها، كـ«الموجود» و«الشيء» و«الواحد» وغيره (ر١، ٦٧، ٨)
- أهل السنّة الذين يقولون إن الأشياء ثابتة في علم الله قبل وجودها ليست ثابتة في الخارج فإن هؤلاء لا يقولون إن الأشياء الموجودة عين علمه ولا يقولون إن الأشياء المحسوسة بعد وجودها هي كما كانت في العلم بل يقولون إن الله علّمها وقدّرها قبل أن تكون، والمخلوق قد يعلم أشياء قبل أن تكون كما نعلم نحن ما وصف لنا من أشراط الساعة وصفة القيامة وغير ذلك قبل أن يكون، ومن المعلوم أن علمنا بذلك ليس هو من جنس الحقيقة الموجودة في الخارج فإنّا إذا علمنا الماء والنار لم يكن في قلوبنا ماء ونار ولكن علمه بذلك يطابقه مطابقة العلم المعلوم ثم اللفظ يطابق العلم مطابقة اللفظ المعنى ثم الخط يطابق اللفظ، وهذه المراتب الأربعة المشهودة هي الوجود العيني والعلمي واللفظي والرسمي وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان وفي البنان وقد تشبه هذه المطابقة مطابقة الصورة التي في المرآة للوجه ومطابقة النقش الذي في الشمعة والطين لنقش الخاتم الذي يطبع ذلك له. (بغ، ١٠٥، ١)

أصحاب اليمين

- الأبرار أصحاب اليمين هم المتقرّبون إليه بالفرائض، يفعلون ما أوجب الله عليهم، ويتركون ما حرّم الله عليهم، ولا يكلّفون أنفسهم بالمندوبات، ولا الكفّ عن فضول المباحات. وأما السابقون المقرّبون فتقرّبوا إليه بالنوافل بعد الفرائض، ففعلوا الواجبات والمستحبّات، وتركوا المحرّمات، والمكروهات، فلما تقرّبوا إليه بجميع ما يقدرون عليه من محبوباتهم أحبهم الرب حبًّا تامًّا. (فرقان، ٢٦، ١١)

أصل

- يتصوّر (المتكلِّم) المعنيين أولاً - وهما «الأصل» و«الفرع»، ثمّ ينتقل إلى لازمهما وهو «المشترك»، ثمّ إلى لازم اللازم وهو «الحكم» (ر١، ١٣٢، ٤)
- الأصل في المطلوب أن يكون واحدًا، ودليله جزء واحد (ر١، ١٨٠، ٦)
- «قياس الشِبْه» فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما. فإنّ الجامع المشترك بين الأصل والفرع إمّا أن يكون هو «العلّة»، أو «ما يستلزم العلّة»، وما استلزمها فهو «دليلها». وإذا كان الجامع لا «علّة»، ولا «ما يستلزم العلّة»، لم يكن الاشتراك فيه مقتضيًا للاشتراك في الحكم، بل كان المشترك قد يكون معه العلّة، وقد لا يكون. فلا يعلم

حينئذٍ أنّ علّة الأصل موجودة في الفرع، فلا يعلم صحة القياس (ر١، ٢٠٤، ٤)

- قد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع، وإن لم يعلم عين العلّة ولا دليلها. فإنّه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم (ر١، ٢٠٤، ١٢)

- إثبات العلّة في الأصل لا بدّ فيها من «الدوران» أو «التقسيم» (ر١، ٢٠٩، ٢٦)

- الجمع بين الأصل والفرع كما يكون بإبداء الجامع يكون بإلغاء الفارق، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا، لا يفترقان في مثل هذا الحكم، ومساوي المساوي مساوٍ، والعلم بالمساواة والمماثلة مما قد يُعلم بالعقل، كما يعلم بالسمع (ر١، ٢٣٩، ٥)

- الأصل في الأمر الوجوبُ، نصَّ عليه في مواضع، وبه قال عامَّةُ المالكية، وجمهور الفقهاء، والشافعي، وغيره، وقالت المعتزلة وبعضُ الشافعية: الأصل فيه النَّدْبُ، وقال أكثر الأشعرية، وشيخهم: هو على الوقف بينهما إذا ثبت الاستدعاءُ، وقال قوم: الأصلُ في صيغة الأمر مجردةً الإباحَةُ، وقد نقل الميموني عن أحمد أنه قال: الأمر أسهل من النهي، ونقَلَ عنه عليُّ بن سعيد: ما أمَر به النبيُّ صلى الله عليه وسلم عندي أسْهَلُ مما نَهَىٰ عنه؛ فيحتمل أنه أراد أنه على الندب وهو بعيد؛ لمخالفته منصوصاتِهِ الكثيرةَ، ويحتمل - وهو الأظْهَر - أنه قصد أنه أسهل بمعنى أن جماعة الفقهاء قالوا بالتفرقة بأن الأمر للندب والنهي للتحريم، والنهي على الدوام والأمر لا يقتضي التكرار. (سود، ٥، ٣)

أصل الإثبات والنفي

- أصل الإثبات والنفي، والحب والبغض: هو شعور النفس بالوجود والعدم والملائمة والمنافرة. فإذا شعرت بثبوت ذات شيء، أو صفاته: اعتقدت ثبوته، وصدقت بذلك. ثم إن كانت صفات كمال اعتقدت إجلاله وإكرامه صدَّقت ومدحته، وأثنت عليه. وإذا شعرت بانتفائه، أو انتفاء صفات الكمال عنه: اعتقدت انتفاء ذلك. وإن لم تشعر لا بثبوت، ولا انتفاء: لم تعتقد واحدًا منهما، ولم تصدق ولم تكذب، وربما اعتقدت الإنتفاء إذا لم تشعر بالثبوت، وإن لم تشعر أيضًا بالعدم. وبين الشعور بالعدم، وعدم الشعر بالوجود فرقان بين، وهي منزلة الجهل الذي يؤتى منها أكثر الناس الذين يكذبون بما لم يحيطوا بعلمه، والذي من جهل شيئًا عاداه. (فت٢، ٣٩، ٥)

أصل الإيمان

- أصل الإيمان قول القلب وعمله، أي علمه بالخالق وعبوديته للخالق، والقلب مفطور على هذا وهذا. (در٣، ١٣٧، ٣)

أصل في العقود

- الأصل في العقود أنها لا تصحّ إلّا بالصيغة، وهي العبارات التي قد يخصّها بعض الفقهاء باسم الإيجاب والقبول، سواء في ذلك البيع، والإجارة، والهبة، والنكاح، والعتق، والوقف، وغير ذلك. وهذا ظاهر قول الشافعي، وهو قول في مذهب أحمد - يكون تارة رواية منصوصة في بعض المسائل. كالبيع، والوقف، ويكون تارة رواية مخرجة. كالهبة، والإجارة. ثم هؤلاء يقيمون الإشارة

مقام العبارة عند العجز عنها، كما في إشارة الأخرس، ويقيمون أيضًا الكتابة في مقام العبارة عند الحاجة، وقد يستثنون مواضع دلّت النصوص على جوازها إذا مسّت الحاجة إليها، كما في الهدي إذا عطب دون محلّه، فإنه ينحر، ثم يضمخ نعله المعلّق في عنقه بدمه علامة للناس. ومن أخذه ملكه، وكذلك الهدية، ونحو ذلك. (فت٢٩، ٥، ٦)

أصل كل علم

- لما كان هو الأول الذي خلق الكائنات والآخر الذي إليه تصير الحادثات؛ فهو الأصل الجامع؛ فالعلم به أصل كل علم وجامعه، وذكره أصل كل كلام وجامعه، والعمل له أصل كل عمل وجامعه. وليس للخلق صلاح إلّا في معرفة ربهم وعبادته. وإذا حصل لهم ذلك: فما سواه إما فضل نافع وإما فضول غير نافعة؛ وإما أمر مضرّ. ثم من العلم به: تتشعّب أنواع العلوم، ومن عبادته وقصده: تتشعّب وجوه المقاصد الصالحة، والقلب بعبادته والاستعانة به: معتصم مستمسك، قد لجأ إلى ركن وثيق، واعتصم بالدليل الهادي، والبرهان الوثيق؛ فلا يزال إما في زيادة العلم والإيمان، وإما في السلامة عن الجهل والكفر. (فت٢، ١٦، ٥)

أصلح للولاية

- أهل السنّة يقولون ينبغي أن يولّى الأصلح للولاية إذا أمكن إما وجوبًا عند أكثرهم وإما استحبابًا عند بعضهم. وإن من عدل عن الأصلح مع قدرته لهواه فهو ظالم، ومن كان عاجزًا عن تولية الأصلح مع محبّته لذلك فهو معذور. ويقولون من تولّى فإنه يستعان به على طاعة الله بحسب الإمكان، ولا يعان إلّا على طاعة الله ولا يستعان به على معصية الله ولا يعان على معصية الله تعالى، أفليس قول أهل السنّة في الإمامة خيرًا من قول من يأمل بطاعة معدوم أو عاجز لا يمكنه الإعانة المطلوبة من الأئمة ولهذا كانت الرافضة لما عدلت عن مذهب أهل السنّة في معاونة أئمة المسلمين والاستعانة بهم دخلوا في معاونة الكفّار والاستعانة بهم، فهم يدعون إلى الإمام المعصوم، ولا يعرف لهم إمام موجود يأتمون به إلّا كفور أو ظلوم، فهم كالذي يحيل بعض العامة على أولياء الله رجال الغيب ولا رجال الغيب عنده إلّا أهل الكذب والمكر الذين يأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل اللّه. (من١، ١٤٧، ١٠)

أصول الإسلام

- أصول الإسلام أربعة: دالّ ودليل؛ ومبين ومستدلّ. فالدال هو الله، والدليل هو القرآن، والمبين هو الرسول. . . . والمستدلّ هم أولو العلم وأولو الألباب الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم. (نبا، ٣٩، ٢)

أصول الدين

- أصول الدين نوعان: العقليات والسمعيات ويجعلون القسم الأوّل مما لا يعلم بالكتاب والسنّة وهذا غلط منهم بل القرآن دلّ على الأدلّة العقلية وبيّنها ونبّه عليها وإن كان من الأدلّة العقلية ما يعلم بالعيان ولوازمه.

(ب١، ١١٤، ٢٩)

- أما العلم بالدين وكشفه فالدين نوعان: أمور خبرية اعتقادية، وأمور طلبية عملية. فالأول: كالعلم بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. ويدخل في ذلك أخبار الأنبياء وأممهم، ومراتبهم في الفضائل، وأحوال الملائكة، وصفاتهم وأعمالهم، ويدخل في ذلك صفة الجنّة والنار، وما في الأعمال من الثواب والعقاب، وأحوال الصحابة والأولياء وفضائلهم ومراتبهم وغير ذلك. وقد يسمّى هذا النوع "أصول دين" ويسمّى "الفقه الأكبر"، ويسمّى الجدال فيه بالعقل "كلامًا"، ويسمّى "عقائد واعتقادات" ويسمّى "المسائل العلمية، والمسائل الخبرية"، ويسمّى "علم المكاشفة". والثاني: الأمور العملية الطلبية، من أعمال الجوارح والقلب، كالواجبات، والمحرّمات، والمستحبّات، والمكروهات، والمباحات، فإن الأمر والنهي قد يكون بالعلم والاعتقاد. فهو من جهة كونه علمًا واعتقادًا، أو خبرًا صادقًا أو كاذبًا، يدخل في القسم الأول، ومن جهة كونه مأمورًا به أو منهيًّا عنه يدخل في القسم الثاني، مثل شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله، فهذه الشهادة من جهة كونها صادقة مطابقة لخبرها فهي من القسم الأول، ومن جهة أنها فرض واجب، وأن صاحبها بها يصير مؤمنًا يستحقّ الثواب، وبعدمها يصير كافرًا يحلّ دمه وماله فهي من القسم الثاني. (مع، ٥٥، ١٤)

أصول الدين عند الإمامية

- أصول الدين عند الإمامية أربعة التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة هي آخر المراتب والتوحيد والعدل والنبوّة قبل ذلك، وهم يدخلون في التوحيد نفي الصفات والقول بأن القرآن مخلوق وأن الله لا يرى في الآخرة، ويدخلون في العدل التكذيب بالقدرة وأن الله لا يقدر أن يهدي من يشاء ولا يقدر أن يضلّ من يشاء وأنه قد يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء وغير ذلك. فلا يقولون إنّه خالق كل شيء ولا إنه على كل شيء قدير ولا إنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن التوحيد والعدل والنبوّة مقدّمة على الإمامة، فكيف تكون الإمامة أشرف وأهمّ. وأيضًا فالإمامة إنما أوجبوها لكونها لطفًا في الواجبات فهي واجبة وجوب الوسائل فكيف تكون الوسيلة أشرف وأهمّ من المقصود. (من١، ٢٣، ٢٤)

أصول الفقه

- صاحب المنطق ينظر في «جنس الدليل»، كما أنّ صاحب أصول الفقه ينظر في «الدليل الشرعي» ومرتبته، فيميّز بين ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي، وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدّم الراجح على المرجوح عند التعارض (ر١، ١٨٣، ١٦)
- "أصول الفقه" وهي أدلّة الأحكام الشرعية على طريق الإجمال؛ بحيث يميّز بين الدليل الشرعي وبين غيره؛ ويعرف مراتب الأدلّة؛ فيقدّم الراجح منها - وهذا هو موضوع أصول الفقه؛ فإن موضوعه معرفة الدليل الشرعي ومرتبته. (فت٢٠، ٤٠١، ١٢)

أصول كلية

- لا بدّ أن يكون مع الإنسان أصول كلّية يردّ إليها الجزئيات ليتكلّم بعلم وعدل ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت وإلّا فيبقى في كذب

وجهل في الجزئيات وجهل وظلم في الكلّيات فيتولّد فساد عظيم، فنقول الناس قد تكلّموا في تصويب المجتهدين وتخطئتهم وتأثيمهم وعدم تأثيمهم في مسائل الفروع والأصول. (من٣، ١٩، ٢٧)

إضافات

- الإضافات وهي القبلية والبعدية موجودة في الأعيان. (ب٢، ١٠٧، ٧)

إضافة

- قوله (الرازي): "الإضافة تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها الكمال" فعنه جوابان: أحدهما: أن الدليل لا يفرّق بين التابع والمتبوع، فإن صحّ الفرق ظلّ الدليل، وإن لم يصحّ انتقض الدليل؛ فيبطل على التقديرين. الثاني: أن يقال: وهكذا ما يتعلّق بمشيئته وقدرته، هو تابع أيضًا، فلا يثبت فيه الكمال. يوضح ذلك: أنه سبحانه مستحقّ في أزله لصفات الكمال، لا يجوز أن يكون شيء من الكمال الأزلي إلّا وهو متّصف به في أزله، كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك، وإنما الشأن فيما لا يمكن وجوده في الأزل. (در٢، ٢٤٣، ٩)

إطلاق

- الحقائق لها ثلاثة اعتبارات: اعتبار العموم، والخصوص والإطلاق، فإذا قلنا: حيوان عام أو إنسان عام، أو جسم عام، أو وجود عام، فهذا لا يكون إلّا في العلم واللسان، وأما الخارج عن ذلك فما ثم شيء موجود في الخارج يعمّ شيئين؛ ولهذا كان العموم من عوارض صفات الحي. فيقال: علم عام، وإرادة عامة، وغضب عام، وخبر عام، وأمر عام. ويوصف صاحب الصفة بالعموم أيضًا كما في الحديث الذي في سنن أبي داود أن النبي صلّى الله عليه وسلّم مرّ بعلي وهو يدعو فقال: "يا علي عُمَّ، فإن فضل العموم على الخصوص كفضل السماء على الأرض" . . . وتوصف الصفة بالعموم كما في حديث التشهّد: "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين: فإذا قلتم ذلك فقد أصابت كل عبد صالح لله في السماء والأرض" . وأما إطلاق من أطلق أن العموم من عوارض الألفاظ فقط، فليس كذلك إذ معاني الألفاظ القائمة بالقلب أحقّ بالعموم من الألفاظ؛ وسائر الصفات، كالإرادة؛ والحب؛ والبغض؛ والغضب؛ والرضا يعرض لها من العموم والخصوص ما يعرض للقول، وإنما المعاني الخارجة عن الذهن هي الموجودة في الخارج، كقولهم: مطر عام وخصب عام؛ هذه التي تنازع الناس: هل وصفها بالعموم حقيقة أو مجازًا؟ على قولين: - (أحدهما) مجاز لأن كل جزء من أجزاء المطر والخصب لا يقع إلّا حيث يقع الآخر فليس هناك عموم، وقيل بل حقيقة لأن المطر المطلق قد عمّ. وأما الخصوص فيعرض لها إذا كانت موجودة في الخارج، فإن كل شيء له ذات وعين تختصّ به ويمتاز بها عن غيره: أعني الحقيقة العينية الشخصية التي لا اشتراك فيها، مثل: هذا الرجل وهذه الحبة وهذا الدرهم، وما عرض لها في الخارج فإنه يعرض لها في الذهن. فإن تصوّر الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات. وأما الإطلاق فيعرض لها إذا كانت في

الذهن بلا ريب فإن العقل يتصوّر إنسانًا مطلقًا ووجودًا مطلقًا. وأما في الخارج فهل يتصوّر شيء مطلق؟ هذا فيه قولان، قيل: المطلق له وجود في الخارج فإنه جزء من المعيّن، وقيل لا وجود له في الخارج، إذ ليس في الخارج إلّا معيّن مقيّد، والمطلق الذي يشترك فيه العدد لا يكون جزءًا من المعيّن الذي لا يشركه فيه. والتحقيق: أن المطلق بلا شرط أصلًا يدخل فيه المقيّد المعيّن، وأما المطلق بشرط الإطلاق فلا يدخل فيه المعيّن المقيّد، وهذا كما يقول الفقهاء: الماء المطلق، فإنه بشرط الإطلاق فلا يدخل فيه المضاف وأما المطلق لا بشرط فيدخل فيه المضاف. (فت٢، ١٦٢، ٥)

إطلاق وتعيين

- فيهم من يفرّق بين الإطلاق والتعيين كما يقوله القونوي ونحوه فيقولون إن الواجب هو الموجود المطلق لا بشرط. وهذا لا يوجد مطلقًا إلّا في الأذهان فما هو كلّي في الأذهان لا يكون في الأعيان إلّا معينًا، وإن قيل إن المطلق جزء من المعنى لزم أن يكون وجود الخالق جزءًا من وجود المخلوقات، والجزء لا يبدع الجميع ويخلقه، فلا يكون الخالق موجودًا. (رس١، ٦٧، ١٢)

اعتبار بالنظر

- طرق العلم ثلاث: أحدها: الحسّ الباطن والظاهر، وهو الذي تُعلم به الأمور الموجودة بأعيانها. والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنّما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحسّ معيّنًا يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معيّن، لكن يجعل الخاص عامًّا، والمعيّن مطلقًا، فإن الكليّات إنما تُعلم بالعقل، كما أن المعيَّنات إنما تُعلم بالإحساس. والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكلّيات والمعيّنات والشاهد والغائب، فهو أعمّ وأشمل، لكن الحسّ والعيان أتمّ وأكمل. (در٧، ٣٢٤، ١١)

اعتقاد

- أمّا الاعتقاد: فلا يؤخذ عنّي، ولا عمّن هو أكبر منّي، بل يؤخذ عن الله، ورسوله صلّى الله عليه وسلّم، وما أجمع عليه سلف الأمّة. فما كان في القرآن وجب اعتقاده، وكذلك ما ثبت في الأحاديث الصحيحة؛ مثل صحيح البخاري، ومسلم. (أص، ٧٦، ١٣)
- كون العلم ضروريًا ونظريًا، والاعتقاد قطعيًّا وظنيًّا، أمور نسبية، فقد يكون الشيء قطعيًّا عند شخص وفي حال، وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول، فضلًا عن أن يكون مظنونًا، وقد يكون الشيء ضروريًّا لشخص وفي حال، ونظريًّا لشخص آخر وفي حال أخرى. وأما ما أخبر به الرسول، فإنه حق في نفسه، لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم، فهو الحق الذي لا يقبل النقيض، ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقًا. (در٣، ٣٠٤، ٦)

اعتكاف

- الاعتكاف يشترط له المسجد، ولا يشترط له الطهارة بالاتفاق، والمعتكفة الحائض تنهى عن اللبث في المسجد مع الحيض، وإن كانت تلبث في المسجد وهي محدثة. (فت٢٦، ١٢٣، ١٤)

- الطواف لا يشرّع إلّا بالبيت العتيق باتّفاق المسلمين. ولهذا اتّفقوا على تضليل من يطوف بغير ذلك، مثل من يطوف بالصخرة، أو بحجرة النبي صلّى الله عليه وسلّم، أو بالمساجد المبنيّة بعرفة، أو منى، أو غير ذلك، أو بقبر بعض المشائخ، أو بعض أهل البيت، كما يفعل كثير من جهّال المسلمين فإن الطواف بغير البيت العتيق لا يجوز باتّفاق المسلمين، بل من اعتقد ذلك دينًا وقربة عرف أن ذلك ليس بدين باتّفاق المسلمين، وأن ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام، فإن أصرّ على اتّخاذه دينًا قتل. وأما "الاعتكاف" فهو مشروع في المساجد، دون غيرها، وأما الركوع مع السجود فهو مشروع في عموم الأرض. (فت٢٦، ٢٥١، ١)

أعداد مجرّدة

- مراتب الأعداد المجرّدة لا وجود لها في الخارج وإنما يقدّرها الذهن تقديرًا كما يقدّر الأشكال المجرّدة يقدّر شكلًا مستديرًا أو شكلًا أكبر منه وشكلًا أكبر من الآخر وهلمّ جرا. وتلك الأشكال التي يقدّرها الذهن لا وجود لها في الخارج وكذلك الأعداد المجرّدة لا وجود لها في الخارج، فالكم المتّصل والمنفصل إذا أخذ مجرّدًا عن الموصوف به لم يكن إلّا في الذهن كذلك الجسم التعليمي وهو أن يقدّر طول وعرض وعمق مجرّد عن الموصوف به وإذا كان كذلك لم يزل من إمكان تقدير ذلك في الذهن إمكان وجوده في الخارج. فإن الذهن تقدّر فيه الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدّين فيقدّر فيه كون الشيء موجودًا معدومًا وكون الشيء متحرّكًا ساكنًا ويقدّر فيه أن كون الشيء لا موجودًا ولا معدومًا ولا واجبًا ولا ممكنًا ولا ممتنعًا إلى غير ذلك من التقديرات الذهنية التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج. ولهذا يمكن تقدير خط لا يتناهى وسطح لا يتناهى وتقدير أشكال بعضها أكبر من بعض بلا نهاية وأبعاد لا نهاية لها ولا يلزم من إمكان تقدير ما لا نهاية له في الذهن إمكان ذلك في الخارج والمنازعون يسلمون امتناع أجسام لا يتناهى قدرها وأبعاد لا تتناهى وعلل ومعلولات لا تتناهى مع إمكان تقدير ذلك في الذهن. فإذا قيل لهم كذلك تقدير أعداد لا تتناهى أو تقدير مراتب أعداد لا تتناهى بعضها أفضل من بعض إذا قدر في الذهن لم يدلّ ذلك على إمكان وجوده في الخارج بطلت معارضتهم وكان من عارض تقدير الأعداد التي لا تتناهى بتقدير الأشكال التي لا تتناهى وتقدير التفاضل في هذا بالتفاضل في هذا أولى ممن عارض تفاضل الدورات بتفاضل مراتب الأعداد، فإنه إذا قيل تضعيف الواحد إلى غير نهاية أقلّ من تضعيف الاثنين قيل وإذا فرض خطّ عرضه بقدر الكفّ لا يتناهى طولًا وخط عرضه بقدر الذراع لا يتناهى فالذي بقدر الكفّ أقلّ وإذا فرض أجسام مستديرة كل منها بقدر رأس الإنسان وأخرى كل منها بقدر الفلك لا تتناهى كانت مقادير تلك أصغر من أن الجميع لا يتناهى كان معلومًا أن هذه المعارضة أعدل وأولى بالقبول من تلك المعارضة. (ب٢، ١٨٩، ٥)

- مراتب الأعداد المجرّدة لا وجود لها في الخارج، وإنما يقدّرها الذهن تقديرًا، كما يقدّر الأشكال المجرّدة يقدّر شكلًا مستديرًا وشكلًا

أكبر منه وشكلًا أكبر من الآخر وهلمّ جرّا، وتلك الأشكال التي يقدرها الذهن لا وجود لها في الخارج، وكذلك الأعداد المجرّدة لا وجود لها في الخارج، فالكَمُّ المتّصل أو المنفصل إذا أُخِذَ مجرّدًا عن الموصوف به لم يكن إلّا في الذهن، وكذلك الجسم التعليمي - وهو أن يُقدَّر طول وعرض وعمق مجرّد عن الموصوف به - وإذا كان كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك في الذهن إمكان وجوده في الخارج؛ فإن الذهن تُقَدَّر فيه الممتنعات، كاجتماع النقيضين والضدّين، فيقدّر فيه كون الشيء موجودًا معدومًا، وكون الشيء متحرّكًا ساكنًا، ويُقدّر فيه أن كون الشيء لا موجودًا ولا معدومًا، ولا واجبًا ولا ممكنًا ولا ممتنعًا، إلى غير ذلك من التقديرات الذهنية التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج؛ ولهذا يمكن تقدير خَطّ لا يتناهى وسطح لا يتناهى، وتقدير أشكال بعضها أكبر من بعض بلا نهاية وأبعاد لا نهاية لها، ولا يلزم من إمكان تقدير ما لا نهاية له في الذهن إمكان ذلك في الخارج، والمنازعون يسلّمون امتناع أجسام لا يتناهى قدرُها وأبعادٍ لا تتناهى وعلل ومعلولات لا تتناهى، مع إمكان تقدير ذلك في الذهن. (در٢، ٣٥٢، ١٢)

إعراب القرآن

- حكم النقط والشكل حكم الحروف، فإن الشكل يبيّن إعراب القرآن كما يبيّن النقط الحروف، والمداد الذي يكتب به الحروف ويكتب به الشكل والنقط مخلوق، وكلام الله العربي الذي أنزله وكتب في المصاحف بالشكل والنقط وبغير شكل ونقط ليس بمخلوق، وحكم الإعراب حكم الحروف، لكن الإعراب لا يستقلّ بنفسه بل هو تابع للحروف المرسومة فلهذا لا يحتاج لتجريدهما وإفرادهما بالكلام، بل القرآن الذي يقرؤه المسلمون هو كلام الله معانيه وحروفه وإعرابه، والله تكلّم بالقرآن العربي الذي أنزله على محمد صلّى الله عليه وسلّم والناس يقرأونه بأفعالهم وأصواتهم. والمكتوب في مصاحف المسلمين هو كلام الله وهو القرآن العربي الذي أنزل على نبيّه سواء كتب بشكل ونقط أو بغير شكل ونقط، والمداد الذي كتب به القرآن ليس بقديم بل هو مخلوق، والقرآن الذي كتب في المصحف بالمداد هو كلام الله منزل غير مخلوق، والمصاحف يجب احترامها باتّفاق المسلمين لأن كلام الله مكتوب فيها، واحترام النقط والشكل إذا كتب المصحف مشكّلًا منقوطًا كاحترام الحروف باتّفاق علماء المسلمين، كما أن حرمة إعراب القرآن كحرمة حروفه المنقوطة باتّفاق المسلمين. (سلف، ١٥٤، ١٢)

أعظم العبادات

- أئمة المسلمين متّفقون على أن إقامة الصلوات الخمس في المساجد هي من أعظم العبادات، وأجلّ القربات، ومن فضّل تركها عليها إيثارًا للخلوة والانفراد على الصلوات الخمس في الجماعات، أو جعل الدعاء والصلاة في المشاهد أفضل من ذلك في المساجد. فقد انخلع من ربقة الدين، واتّبع غير سبيل المؤمنين. (فت٢٣، ٢٢٥، ٣)

أعمال الأبدان

- أعمال الأبدان على "ثلاث درجات" : ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخيرات. فالظالم

لنفسه: العاصي بترك مأمور أو فعل محظور. والمقتصد: المؤدّي الواجبات والتارك المحرّمات. والسابق بالخيرات: المتقرّب بما يقدر عليه من فعل واجب ومستحبّ والتارك للمحرّم والمكروه. وإن كان كل من المقتصد والسابق قد يكون له ذنوب تمحى عنه: إما بتوبة - و﴿ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢) وإما بحسنات ماحية، وإما بمصائب مكفرة، وإما بغير ذلك. (فت١٠، ٦، ٦)

أعيان

- المطلق الكلّي وجوده عند الناس في الأذهان لا في الأعيان، فما هو مطلق كلّي في أذهان الناس لا يوجد إلّا معينًا مشخّصًا مخصوصًا متميّزًا في الأعيان، وإنما سمّي كلّيًا لكونه في الذهن كلّيًا. وأما في الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلّي أصلًا وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم. (ب١، ١٢٥، ٣٨)

- تفريق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ما سمّوه ذاتيًا مقوّمًا داخلًا في الحقيقة وما سمّوه عرضيًّا خارجًا عن الذات مع كونه لازمًا لها وتفريقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية، . . . وبيّن أن هذه الفروق إنّما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصوّر في الأذهان وهو الذي قد يسمّى ماهية وبين ما يوجد في الأعيان وهو الذي قد يسمّى وجودها، وإن ما يتصوّر في النفس من المعاني ويعبّر عنه بالألفاظ له لفظ دلّ عليه بالمطابقة هو الدالّ على تلك الماهية وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية واللفظ المذكور دالّ عليه بالتضمّن وله معنى يلزمه خارج عنه فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها واللفظ يدلّ عليه بالالتزام، وتلك الماهية التي في الذهن هي بحسب ما يتصوّره الذهن من صفات الموصوف تكثر تارة وتقلّ تارة وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة، وأما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلّها لازمة له لا تقوم ذاته مع عدم شيء منها وليس منها شيء يسبق الموصوف في الوجود العيني كما قد يزعمونه من أن الذاتي يسبق الموصوف في الذهن والخارج، وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصوّرة في الذهن كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ. (ب٣، ١٩، ٣٣)

- ما تصوّرناه في الأذهان هل يتحقّق في الأعيان أو لا يتحقّق وما تحقّق في الأعيان هل تحقّقه بنفسه أو بغيره فإذا قدر أن المتصوّرات في الأذهان ليس فيها ما يتحقّق بنفسه في الخارج فليس فيها ما هو مبدع بنفسه لغيره في الخارج بطريق الأولّى وليس فيها إلّا ما هو معدوم في الخارج بل ليس فيها إلّا ما هو ممتنع في الخارج، فإن الممكن إذا قدر عدم موجود بنفسه يبدعه كان ممتنعًا لغيره، فإذا قدر أنه ليس له في الخارج إلّا ما ليس له وجود بنفسه لم يكن في الخارج إلّا ما هو ممتنع الوجود إما لنفسه وإما لغيره ولا يكون عدم شيء من ذلك مفتقرًا إلى علّة توجب عدمه بل هو معدوم بنفسه سواء أمكن وجوده أو امتنع وحينئذٍ فلا يكون في الخارج إلّا العدم المستمرّ. (ب٣، ١٢١، ١٤)

- إنّ ما سمّوه «الماهية» أمرٌ يعود إلى ما يُقدّر في الأذهان، لا إلى ما يتحقّق في الأعيان (ر١، ٣٧، ١٨)

- قولهم (الفلاسفة) بِ«أن حقائق الأنواع المطلقة - التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليّات - موجودة في الأعيان». وهو يشبه - من بعض الوجوه - قول من يقول «المعدوم شيء» (ر١، ٨٤، ٩)
- المقدّر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان (ر١، ٨٤، ١٧)
- الحقيقة لا توجد عامة في الأعيان، إذ الكليات - بشرط كونها كليات - إنّما توجد في الذهن، والعلم بِ«المعيّن» لا يستلزم العلم بالكلي - بشرط كونه كليًّا (ر١، ٩٧، ٢٥)
- إذا كان «البرهان» لا يفيد إلّا العلم بالكليّات، والكليّات إنّما تتحقَّقُ في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلّا موجود معيّن، لم يُعلم بِ«البرهان» شيء من المعيّنات (ر١، ١٣٥، ٦)
- «المطلق» لا يكون مطلقًا إلّا في الأذهان، لا في الأعيان (ر١، ١٦٠، ١٩)
- ما يدخل في باب الأموال ويدخل في هذا القسم: الأعيان، والديون الخاصّة والعامّة، مثل ردِّ الودائع، ومال الشريك، والمُوكِل، والمُضارِب، ومال المولى من اليتيم وأهْل الوقْف ونحو ذلك، وكذلك وفاء الديون من أثمان المبيعات، وبَدَل القَرْض، وصَدُقَات النساء، وأجور المنافع ونحو ذلك. (ش، ٢٧، ١٣)

افتقار

- إن قيل: نعني بالافتقار أنه لا يوجد هذا إلّا مع هذا. قيل: ولم قلتم: إن مثل هذا ممتنع على الواجب بنفسه؟ فإن الممتنع عليه أن يكون فاعلًا، أو علّة فاعلة، إذا قيل بإمكان علّة فاعلة لا تفعل بالاختيار. فأما كونه لا يكون وجوده مستلزمًا للوازم لا يكون موجودًا إلّا بها، فالواجب بنفسه لا ينافي ذلك، سواء سمّيت صفات أو أجزاء أو ما سمّيت. (در٤، ٢٢١، ٧)
- لفظ "الافتقار" يراد به التلازم . . . ويراد به افتقار المعلول إلى علّة فاعلة، وهو باطل. وإذا أريد به افتقار الصفة إلى محلّها، ويسمّونه هم (المتكلّمون) افتقار المعلول إلى علّة قابلة، فهذا لا محذور فيه. (در١٠، ١٨، ١٠)
- «الافتقار» «تلازم الذات والصفات» بمعنى أنّه لا توجد الذات إلّا مع وجود صفتها الملازمة لها، ولا توجد الصفة إلّا مع وجود الذات الملازمة لها (ر١، ٢٢٢، ١٠)
- المراد بِ«الافتقار»: التلازم؛ والمراد بِ«الغير»: ما هو داخل في المجموع، إمّا الذات وإمّا الصفات، ليس المراد به ما هو مباين له، وما يجوز مفارقته له، وغايته أن يراد أنّ الصفة لا بدّ لها من الموصوف (ر١، ٢٢٣، ١٩)

أفراد النوع

- ما يقوله المنطقيون من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة ونحو ذلك فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة في الخارج سببًا غير سبب وجودها وهذا غلط لا يستريب فيه من فهمه مع أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذا بل نقول مجرّد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسمًا أو متحيِّزًا أو موصوفًا أو مقدرًا أو غير ذلك لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له، وليس إذا احتاج اختصاصه بالحيّز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصّص له

مخصّص آخر بل المشاهد خلاف ذلك فإن اختصاص الأجسام المشهودة فأحيازها ليس للجسمية المشتركة بل لأمر يخصّها هو من لوازمها. (ب٣، ٦١، ١٧)

أفعال

- الأفعال تنقسم إلى ما ينفع العباد، وإلى ما يضرّهم، والله قد بعث رسوله صلّى الله عليه وسلّم يأمر المؤمنين بالمعروف، وينهاهم عن المنكر، ويحلّ لهم الطيّبات، ويحرّم عليهم الخبائث، فمن لم يتبع شرع الله ودينه: تبع ضدّه من الأهواء والبدع، وكان احتجاجه بالقدر من الجدل بالباطل، ليدحض به الحق، لا من باب الاعتماد عليه، ولزمه أن يجعل كل من جرت عليه المقادير، من أهل المعاذير. (فت٢، ٣٠١، ١٣)

أفعال اختيارية

- معلوم بالسمع اتّصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به، كالاستواء إلى السماء، والاستواء على العرش، والقبض، والطي، والإتيان، والمجيء، والنزول، ونحو ذلك. بل والخلق، والإحياء، والإماتة؛ فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء، وبالأفعال المتعدّية كالخلق، والفعل المتعدّي مستلزم للفعل اللازم، فإن الفعل لا بدّ له من فاعل، سواء كان متعدّيًا إلى مفعول أو لم يكن. والفاعل لا بدّ له من فعل، سواء كان فعله مقتصرًا عليه أو متعدّيًا إلى غيره. والفعل المتعدّي إلى غيره لا يتعدّى حتى يقوم بفاعله، إذ كان لا بدّ له من الفاعل. وهذا معلوم سمعًا وعقلًا. أما السمع فإن أهل اللغة العربية التي نزل بها القرآن، بل وغيرها من اللغات، متّفقون على أن الإنسان إذا قال: "قام فلان وقعد" وقال: "أكل فلان الطعام وشرب الشراب" فإنه لا بدّ أن يكون في الفعل المتعدّي إلى المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة، إذ كلتا الجملتين فعلية، وكلاهما فيه فعل وفاعل، والثانية امتازت بزيادة المفعول، فكما أنه في الفعل اللازم معنا فعل وفاعل ففي الجملة المتعدّية معنا أيضًا فعل وفاعل وزيادة مفعول به. ولو قال قائل: الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل، كما في الجملة الأولى، بل الفعل الذي هو "أكل" و"شرب" نصب المفعول - من غير تعلّق بالفاعل أولًا - لكان كلامه معلوم الفساد، بل يقال: هذا الفعل تعلّق بالفاعل أولًا، كتعلّق "قام وقعد"، ثم تعدّى إلى المفعول، ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدّي، وهذا واضح لا يتنازع فيه اثنان من أهل اللسان. فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الحديد: ٤) تضمن فعلين: أولهما متعدّ إلى المفعول به، والثاني مقتصر لا يتعدّى، فإذا كان الثاني - وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ - فعلًا متعلّقًا بالفاعل، فقوله ﴿خَلَقَ﴾ كذلك بلا نزاع بين أهل العربية. ولو قال قائل: "خلق" لم يتعلّق بالفاعل، بل نصب المفعول به ابتداء، لكان جاهلًا، بل في "خَلَقَ" ضمير يعود إلى الفاعل كما في "استوى". وأما من جهة العقل: فمن جوّز أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له، كالمجيء والاستواء، ونحو ذلك؛ لم يمكنه أن يمنع قيام فعل يتعلّق بالمخلوق كالخلق

والبعث والإماتة والإحياء، كما أن من جَوَّز أن تقوم به صفة لا تتعلّق بالغير كالحياة لم يمكنه أن يمنع قيام الصفات المتعلّقة بالغير، كالعلم والقدرة والسمع والبصر؛ ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات أحد الضربين دون الآخر، بل قد يثبت الأفعال المتعدّية القائمة به كالتخليق من يُنازع في الأفعال اللازمة، كالمجيء والإتيان. وأما العكس فما علمت به قائلًا. وإذا كان كذلك كان حدوث ما يُحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعًا لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه، وهذه سبب الحدوث، والله تعالى حيّ قيّوم لم يزل موصوفًا بأنه يتكلّم بما يشاء، فعّال لما يشاء. وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنّة والحديث، ونقلوه عن السلف والأئمة، وهو قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفلاسفة المتقدّمين والمتأخّرين، بل هو قول جمهور المتقدّمين من الفلاسفة. (در٢، ٣، ٧)

أفعال الله

- أفعال الله تعالى إما أن يكون لها حكمة هي غايتها المطلوبة وإما أن لا يكون. والناس لهم في هذا المقام قولان مشهوران أحدهما قول من لا يثبت إلّا المشيئة، والثاني قول من يثبت حكمة قائمة بالمخلوق أو حكمة قائمة بالخالق والأقوال الثلاثة معروفة في عامة الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم. (ب٤، ١٠، ١٩)

أفعال العباد

- في أفعال العباد وسط بين الجبرية والقدرية وغيرهم. (عقد، ٧٢، ١)

أفعال متعدّية

- معلوم بالسمع اتّصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به، كالاستواء إلى السماء، والاستواء على العرش، والقبض، والطي، والإتيان، والمجيء، والنزول، ونحو ذلك. بل والخلق، والإحياء، والإماتة؛ فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء، وبالأفعال المتعدّية كالخلق، والفعل المتعدّي مستلزم للفعل اللازم، فإن الفعل لا بدّ له من فاعل، سواء كان متعدّيًا إلى مفعول أو لم يكن. والفاعل لا بدّ له من فعل، سواء كان فعله مقتصرًا عليه أو متعدّيًا إلى غيره. والفعل المتعدّي إلى غيره لا يتعدّى حتى يقوم بفاعله، إذ كان لا بدّ له من الفاعل. وهذا معلوم سمعًا وعقلًا. أما السمع فإن أهل اللغة العربية التي نزل بها القرآن، بل وغيرها من اللغات، متّفقون على أن الإنسان إذا قال: "قام فلان وقعد" وقال: "أكل فلان الطعام وشرب الشراب" فإنه لا بدّ أن يكون في الفعل المتعدّي إلى المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة، إذ كلتا الجملتين فعلية، وكلاهما فيه فعل وفاعل، والثانية امتازت بزيادة المفعول، فكما أنه في الفعل اللازم معنا فعل وفاعل ففي الجملة المتعدّية معنا أيضًا فعل وفاعل وزيادة مفعول به. ولو قال قائل: الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل، كما في الجملة الأولى، بل الفعل الذي هو "أكل" و"شرب" نصب المفعول - من غير تعلّق بالفاعل أولًا - لكان كلامه معلوم الفساد، بل يقال: هذا الفعل تعلّق بالفاعل أولًا، كتعلّق "قام وقعد"، ثم تعدّى إلى المفعول، ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدّي، وهذا واضح لا يتنازع فيه اثنان من أهل اللسان. فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ

﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الحديد: ٤) تضمن فعلين: أولهما متعدّ إلى المفعول به، والثاني مقتصر لا يتعدّى، فإذا كان الثاني - وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ﴾ - فعلًا متعلّقًا بالفاعل، فقوله ﴿خَلَقَ﴾ كذلك بلا نزاع بين أهل العربية. ولو قال قائل: "خلق" لم يتعلّق بالفاعل، بل نصب المفعول به ابتداء، لكان جاهلًا، بل في "خَلَقَ" ضمير يعود إلى الفاعل كما في "استوى". وأما من جهة العقل: فمن جوَّز أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له، كالمجيء والاستواء، ونحو ذلك؛ لم يمكنه أن يمنع قيام فعل يتعلّق بالمخلوق كالخلق والبعث والإماتة والإحياء، كما أن من جوَّز أن تقوم به صفة لا تتعلّق بالغير كالحياة لم يمكنه أن يمنع قيام الصفات المتعلّقة بالغير، كالعلم والقدرة والسمع والبصر؛ ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات أحد الضربين دون الآخر، بل قد يثبت الأفعال المتعدّية القائمة به كالتخليق من يُنازع في الأفعال اللازمة، كالمجيء والإتيان. وأما العكس فما علمت به قائلًا. وإذا كان كذلك كان حدوث ما يُحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعًا لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه، وهذه سبب الحدوث، والله تعالى حيّ قيّوم لم يزل موصوفًا بأنه يتكلّم بما يشاء، فعَّال لما يشاء. وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنّة والحديث، ونقلوه عن السلف والأئمة، وهو قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفلاسفة المتقدّمين والمتأخّرين، بل هو قول جمهور المتقدّمين من الفلاسفة. (در٢، ٣، ١١)

إقامة الحدود

- إقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور، وذلك يحصل بالعقوبة على ترك الواجبات وفعل المحرّمات، فمنها عقوبات مقدَّرة مثل جلد المفتري ثمانين، وقطع السارق، ومنها عقوبات غير مقدَّرة قد تسمّى التعزير وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها، وبحسب حال المذنب، وبحسب حال الذنب في قلّته وكثرته. (حس، ٤٥، ٥)

أقسام الخوارق

- أقسام الخوارق: . . . ثلاثة، إما أن يتعلّق بالعلم والقدرة، أو بالدين فقط، أو بالكون فقط. فالأول كما قال لنبيّه صلّى الله عليه وسلّم: ﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ وَٱجْعَل لِّى مِن لَّدُنكَ سُلْطَٰنًا نَّصِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٠). فإن السلطان النصير يجمع الحجّة والمنزلة عند الله، وهو كلماته الدينية والقدرية الكونية عند الله بكلماته الكونيات. ومعجزات الأنبياء عليهم السلام تجمع الأمرين، فإنها حجّة على النبوّة من الله، وهي قدرة، وأبلغ ذلك القرآن الذي جاء به محمد صلّى الله عليه وسلّم، فإنه هو شرع الله، وكلماته الدينيات، وهو حجّة محمد صلّى الله عليه وسلّم على نبوّته، ومجيئه من الخوارق للعادات. فهو الدعوة، وهو الحجّة، والمعجزة. وأما القسم الثاني فمثل من يعلم بما جاء به الرسول خبرًا وأمرًا، ويعمل بما جاء به، ويأمر به الناس، ويعلم وقت نزول المطر، وتغيير السعر، وشفاء المريض، وقدوم الغائب، ولقاء العدوّ. وله تأثير إما في الأناسي، وإما في غيرهم، بإصحاح وإسقام، أو ولادة، أو هلاك، أو ولاية أو عزل. وجماع التأثير إما جلب منفعة كالمال والرياسة، وإما دفع مضرّة كالعدو

والمرض، أو لا واحد منهما مثل ركوب أسد بلا فائدة، أو إطفاء نار، ونحو ذلك. وأما الثالث فمن يجتمع له الأمران، بأن يؤتي من الكشف والتأثير الكوني ما يؤيّد به الكشف والتأثير الشرعي، وهو علم الدين والعمل به، والأمر به. ويؤتي من علم الدين والعمل به ما يستعمل به الكشف والتأثير الكوني، بحيث تقع الخوارق الكونية تابعة للأوامر الدينية، أو أن تخرق له العادة في الأمور الدينية، بحيث ينال من العلوم الدينية ومن العمل بها، ومن الأمر بها، ومن طاعة الخلق فيها ما لم ينله غيره في مطرد العادة. (مع، ٤٤، ٣)

أقطاب

- أما سؤال السائل عن "القطب الغوث الفرد الجامع". فهذا قد يقوله طوائف من الناس، ويفسّرونه بأمور باطلة في دين الإسلام: مثل تفسير بعضهم: أن "الغوث" هو الذي يكون مدد الخلائق بواسطته في نصرهم ورزقهم، حتى يقول: إن مدد الملائكة وحيتان البحر بواسطته. فهذا من جنس قول النصارى في المسيح عليه السلام، والغالية في علي رضي الله عنه. وهذا كفر صريح، يستتاب منه صاحبه، فإن تاب وإلّا قتل؛ فإنه ليس من المخلوقات لا ملك ولا بشر يكون إمداد الخلائق بواسطته، ولهذا كان ما يقوله الفلاسفة في "العقول العشرة" الذين يزعمون أنها الملائكة، وما يقوله النصارى في المسيح ونحو ذلك كفر صريح باتّفاق المسلمين. وكذلك عني بالغوث ما يقوله بعضهم من أن في الأرض ثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، يسمّونهم "النجباء" فينتقى منهم سبعون هم "النقباء" ومنهم أربعون هم "الأبدال" ومنهم سبعة هم "الأقطاب" ومنهم أربعة هم "الأوتاد" ومنهم واحد هو "الغوث" وإنه مقيم بمكّة، وإن أهل الأرض إذا نابتهم نائبة في رزقهم ونصرهم فزعوا إلى الثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، وأولئك يفزعون إلى السبعين، والسبعون إلى الأربعين والأربعون إلى السبعة، والسبعة إلى الأربعة، والأربعة إلى الواحد. وبعضهم قد يزيد في هذا وينقص في الأعداد والأسماء والمراتب؛ فإن لهم فيها مقالات متعدّدة حتى يقول بعضهم إنه ينزل من السماء على الكعبة ورقة خضراء باسم غوث الوقت، واسم خضره - على قول من يقول منهم: إن الخضر هو مرتبة وإن لكل زمان خضرًا فإن لهم في ذلك قولين - وهذا كله باطل لا أصل له في كتاب الله ولا سنّة رسوله، ولا قاله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا من المشايخ الكبار المتقدّمين الذين يصلحون للاقتداء بهم. ومعلوم أن سيّدنا رسول رب العالمين وأبا بكر وعمر وعثمان وعليًّا - رضي الله عنهم - كانوا خير الخلق في زمنهم، وكانوا بالمدينة؛ ولم يكونوا بمكّة. (فت٢٧، ٩٧، ٤)

إقطاع من السلطان

- إنسان له إقطاع من السلطان؛ فهل الحاصل الذي يحصل له من ذلك الإقطاع، تجب فيه الزكاة؟ أم لا؟. فأجاب (ابن تيمية): الحمد للّه. نعم ما يثبت على ملكه فعليه عشرة، سواء كان مقطعًا، أو مستأجرًا، أو مالكًا، أو مستعيرًا، والله أعلم. (فت٢٥، ٥٩، ٧)

أقيسة

- الأقيسة خمسة: البرهاني، والخطابي،

والجدلي. والشعري والمغالطي والسوفسطائي. وهو ما يشبه الحق وهو باطل، وهو الحكمة المموّهة. (فت٩، ١٠، ٤)

أقيسة عقلية

- الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمّونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلّف من المقدّمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعمّ من ذلك، كما سمّى الله آيتي موسى برهانين: ﴿فَذَٰنِكَ بُرْهَـٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ (القصص: ٣٢). (در١، ٢٩، ٣)

إكراه على الدين

- وأيضًا فقوله: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦) وهذا نص عام أنا لا نكره أحدًا على الدين. فلو كان الكافر يقتل حتى يسلم لكان هذا أعظم الإكراه على الدين. وإذا قيل: المراد بها أهل العهد: قيل: الآية عامة وأهل العهد قد علم أنه يجب الوفاء لهم بعهدهم فلا يكرهون على شيء. فإن قيل: هذه الآية مخصوصة أو منسوخة كما ذكر ذلك من ذكره ممن يقول بإكراه المشركين. قال أبو الفرج: اختلف علماء الناسخ والمنسوخ في هذا القدر من الآية فذهب قوم إلى أنه محكم، وإلى أنه من العام المخصوص فإن أهل الكتاب لا يكرهون على الإسلام، بل يخيّرون بينه وبين الجزية: فالآية مختصّة بهم. قال: وهذا معنى ما روي عن ابن عباس ومجاهد وقتادة: وقال ابن الأنباري: معنى الآية. ليس الدين ما يدين به من الظاهر على جهة الإكراه عليه، ولم يشهد به القلب وتنطوي عليه الضمائر. إنما الدين وهو المعتقد في القلب. قال: وذهب قوم إلى أنها منسوخة وقالوا: هذه الآية نزلت قبل الأمر بالقتال. فعلى قولهم: يكون منسوخًا بآية السيف. وهذا مذهب الضحاك والسدى وابن زيد. وقال جمهور السلف والخلف: على أنها ليست مخصوصة ولا منسوخة، بل يقولون: إنا لا نكره أحدًا على الإسلام. وإنما نقاتل من حاربنا فإن أسلم عصم دمه وماله ولو لم يكن من فعل القتال لم نقتله، ولم نكرهه على الإسلام. وأيضًا فالذين نقاتلهم لحرابهم متى آتوا الجزية على يد وهم صاغرون لم يجز قتالهم إذا كانوا أهل كتاب أو مجوسًا باتّفاق العلماء، وإن كانوا من مشركي الترك والهند ونحوهم فأكثر العلماء لا يجوّزون قتالهم حينئذٍ. وهذا مذهب مالك وأبي حنيفة والأوزاعي وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. وهي المنصوصة عنه صريحًا. والأخرى: هي ما ذكره الخرقي وغيره. وقول القائل: إن هذه كانت قبل الأمر بالقتال يحتاج إلى بيان ذلك، ثم إلى بيان أن الأمر بالقتال يوجب نسخها. وكلاهما منتف. (ج، ١١٧، ١٤)

إله

- الإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق، فإذا فسّر المفسّر الإله بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا أخصّ وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من

متكلّمة الصِّفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإن مشركي العرب كانوا مقرّين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين. (در١، ٢٢٦، ٩)

آلاء

- "الآلاء" في اللغة: هي النعم، وهي تتضمّن القدرة. (فت١٤، ٣٠٧، ٧)

التزام

- المندرج في غيره هو ما يدلّ عليه بالتضمّن لا بالالتزام، فالدالّ على غيره بالالتزام لا بالتضمّن لا يكون مشتملًا عليه، ولا يكون الثاني مندرجًا فيه. ومثل ذلك اللوازم الخارجة عن الماهية على أصلهم، كالضاحكية. فإن الإنسانية ما انطوت على الضاحكية ولا انطوى علم الضاحكية في علم الإنسانية، فإنها ما دلّت عليها مطابقة ولا تضمنًا، بل دلالة خارجية، فإن هذه اللوازم التي احتجنا في العلم بها إلى صورة أخرى، إنما هي معلومة لنا بالقوة لا بالفعل. (در١٠، ٩٥، ١٦)

التزام الشريعة

- (التزام الشريعة) كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة من هؤلاء القوم وغيرهم فإن يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، وملتزمين بعض شرائعه، كما قاتل أبو بكر الصديق والصحابة رضي الله عنهم مانعي الزكاة. وعلى ذلك اتّفق الفقهاء بعدهم بعد سابقة مناظرة عمر لأبي بكر رضي الله عنهما. فاتّفق الصحابة رضي الله عنهم على القتال على حقوق الإسلام، عملًا بالكتاب والسنّة. وكذلك ثبت عن النبي صلّى الله عليه وسلّم من عشرة أوجه الحديث عن الخوارج، وأخبر أنهم شرّ الخلق والخليقة، مع قوله: "تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم" فعلم أن مجرّد الاعتصام بالإسلام مع عدم التزام شرائعه ليس بمسقط للقتال. فالقتال واجب حتى يكون الدين كله لله وحتى لا تكون فتنة. فمتى كان الدين لغير الله فالقتال واجب. فأيما طائفة امتنعت من بعض الصلوات المفروضات، أو الصيام أو الحجّ، أو عن التزام تحريم الدماء، والأموال، والخمر، والزنا، والميسر، أو عن نكاح ذوات المحارم، أو عن التزام جهاد الكفّار، أو ضرب الجزية على أهل الكتاب، وغير ذلك من واجبات الدين ومحرّماته - التي لا عذر لأحد في جحودها وتركها - التي يكفر الجاحد لوجوبها. فإن الطائفة الممتنعة تقاتل عليها وإن كانت مقرّة بها. وهذا مما لا أعلم فيه خلافًا بين العلماء. وإنما اختلف الفقهاء في الطائفة الممتنعة إذا أصرّت على ترك بعض السنن كركعتي الفجر، والأذان والإقامة - عند من لا يقول بوجوبها - ونحو ذلك من الشعائر. هل تقاتل الطائفة الممتنعة على تركها أم لا؟ فأما الواجبات والمحرّمات المذكورة ونحوها فلا خلاف في القتال عليها. وهؤلاء عند المحقّقين من العلماء ليسوا بمنزلة البغاة الخارجين على الإمام، أو الخارجين عن طاعته؛ كأهل الشام مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

والجدلي. والشعري والمغالطي والسوفسطائي. وهو ما يشبه الحق وهو باطل، وهو الحكمة المموّهة. (فت٩، ١٠، ٤)

أقيسة عقلية

- الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمّونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلّف من المقدّمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعمّ من ذلك، كما سمّى الله آيتي موسى برهانين: ﴿فَذَٰنِكَ بُرْهَـٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ (القصص: ٣٢). (در١، ٢٩، ٣)

إكراه على الدين

- وأيضًا فقوله: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦) وهذا نص عام أنا لا نكره أحدًا على الدين. فلو كان الكافر يقتل حتى يسلم لكان هذا أعظم الإكراه على الدين. وإذا قيل: المراد بها أهل العهد: قيل: الآية عامة وأهل العهد قد علم أنه يجب الوفاء لهم بعهدهم فلا يكرهون على شيء. فإن قيل: هذه الآية مخصوصة أو منسوخة كما ذكر ذلك من ذكره ممن يقول بإكراه المشركين. قال أبو الفرج: اختلف علماء الناسخ والمنسوخ في هذا القدر من الآية فذهب قوم إلى أنه محكم، وإلى أنه من العام المخصوص فإن أهل الكتاب لا يكرهون على الإسلام، بل يخيّرون بينه وبين الجزية: فالآية مختصّة بهم. قال: وهذا معنى ما روي عن ابن عباس ومجاهد وقتادة: وقال ابن الأنباري: معنى الآية. ليس الدين ما يدين به من الظاهر على جهة الإكراه عليه، ولم يشهد به القلب وتنطوي عليه الضمائر. إنما الدين وهو المعتقد في القلب. قال: وذهب قوم إلى أنها منسوخة وقالوا: هذه الآية نزلت قبل الأمر بالقتال. فعلى قولهم: يكون منسوخًا بآية السيف. وهذا مذهب الضحاك والسدى وابن زيد. وقال جمهور السلف والخلف: على أنها ليست مخصوصة ولا منسوخة، بل يقولون: إنا لا نكره أحدًا على الإسلام. وإنما نقاتل من حاربنا فإن أسلم عصم دمه وماله ولو لم يكن من فعل القتال لم نقتله، ولم نكرهه على الإسلام. وأيضًا فالذين نقاتلهم لحرابهم متى آتوا الجزية على يد وهم صاغرون لم يجز قتالهم إذا كانوا أهل كتاب أو مجوسًا باتّفاق العلماء، وإن كانوا من مشركي الترك والهند ونحوهم فأكثر العلماء لا يجوّزون قتالهم حينئذٍ. وهذا مذهب مالك وأبي حنيفة والأوزاعي وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. وهي المنصوصة عنه صريحًا. والأخرى: هي ما ذكره الخرقي وغيره. وقول القائل: إن هذه كانت قبل الأمر بالقتال يحتاج إلى بيان ذلك، ثم إلى بيان أن الأمر بالقتال يوجب نسخها. وكلاهما منتف. (ج، ١١٧، ١٤)

إله

- الإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحقّ العبادة، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق، فإذا فسّر المفسّر الإله بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا أخصّ وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من

متكلّمة الصّفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإن مشركي العرب كانوا مقرّين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين. (در١، ٢٢٦، ٩)

آلاء

- "الآلاء" في اللغة: هي النعم، وهي تتضمّن القدرة. (فت١٤، ٣٠٧، ٧)

التزام

- المندرج في غيره هو ما يدلّ عليه بالتضمّن لا بالالتزام، فالدالّ على غيره بالالتزام لا بالتضمّن لا يكون مشتملًا عليه، ولا يكون الثاني مندرجًا فيه. ومثل ذلك اللوازم الخارجة عن الماهية على أصلهم، كالضاحكية. فإن الإنسانية ما انطوت على الضاحكية ولا انطوى علم الضاحكية في علم الإنسانية، فإنها ما دلّت عليها مطابقة ولا تضمنًا، بل دلالة خارجية، فإن هذه اللوازم التي احتجنا في العلم بها إلى صورة أخرى، إنما هي معلومة لنا بالقوة لا بالفعل. (در١٠، ٩٥، ١٦)

التزام الشريعة

- (التزام الشريعة) كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة من هؤلاء القوم وغيرهم فإن يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، وملتزمين بعض شرائعه، كما قاتل أبو بكر الصديق والصحابة رضي الله عنهم مانعي الزكاة. وعلى ذلك اتّفق الفقهاء بعدهم بعد سابقة مناظرة عمر لأبي بكر رضي الله عنهما. فاتّفق الصحابة رضي الله عنهم على القتال على حقوق الإسلام، عملًا بالكتاب والسنّة. وكذلك ثبت عن النبي صلّى الله عليه وسلّم من عشرة أوجه الحديث عن الخوارج، وأخبر أنهم شرّ الخلق والخليقة، مع قوله: "تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم" فعلم أن مجرّد الاعتصام بالإسلام مع عدم التزام شرائعه ليس بمسقط للقتال. فالقتال واجب حتى يكون الدين كله لله وحتى لا تكون فتنة. فمتى كان الدين لغير الله فالقتال واجب. فأيما طائفة امتنعت من بعض الصلوات المفروضات، أو الصيام أو الحجّ، أو عن التزام تحريم الدماء، والأموال، والخمر، والزنا، والميسر، أو عن نكاح ذوات المحارم، أو عن التزام جهاد الكفّار، أو ضرب الجزية على أهل الكتاب، وغير ذلك من واجبات الدين ومحرّماته - التي لا عذر لأحد في جحودها وتركها - التي يكفر الجاحد لوجوبها. فإن الطائفة الممتنعة تقاتل عليها وإن كانت مقرّة بها. وهذا مما لا أعلم فيه خلافًا بين العلماء. وإنما اختلف الفقهاء في الطائفة الممتنعة إذا أصرّت على ترك بعض السنن كركعتي الفجر، والأذان والإقامة - عند من لا يقول بوجوبها - ونحو ذلك من الشعائر. هل تقاتل الطائفة الممتنعة على تركها أم لا؟ فأما الواجبات والمحرّمات المذكورة ونحوها فلا خلاف في القتال عليها. وهؤلاء عند المحقّقين من العلماء ليسوا بمنزلة البغاة الخارجين على الإمام، أو الخارجين عن طاعته؛ كأهل الشام مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

فإن أولئك خارجون عن طاعة إمام معيّن، أو خارجون عليه لإزالة ولايته. وأما المذكورون فهم خارجون عن الإسلام؛ بمنزلة مانعي الزكاة، وبمنزلة الخوارج الذين قاتلهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ولهذا افترقت سيرة علي رضي الله عنه في قتاله لأهل البصرة والشام، وفي قتاله لأهل النهروان: فكانت سيرته مع أهل البصرة والشاميين سيرة الأخ مع أخيه، ومع الخوارج بخلاف ذلك. وثبتت النصوص عن النبي صلّى الله عليه وسلّم بما استقرّ عليه إجماع الصحابة من قتال الصديق وقتال الخوارج؛ بخلاف الفتنة الواقعة مع أهل الشام والبصرة؛ فإن النصوص دلّت فيها بما دلّت، والصحابة والتابعون اختلفوا فيها. على أن من الفقهاء الأئمة من يرى أن أهل البغي الذين يجب قتالهم هم الخارجون على الإمام بتأويل سائغ؛ لا الخارجون عن طاعته. وآخرون يجعلون القسمين بغاة، وبين البغاة والتتار فرق بيّن. فأما الذين لا يلتزمون شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فلا أعلم في وجوب قتالهم خلافًا. (فت٢٨، ٥٠٢، ٧)

التزام المذاهب

- التزام المذاهب والخروج عنها إن كان لغير أمر ديني مثل: أن يلتزم مذهبًا لحصول غرض دنيوي من مال أو جاه ونحو ذلك: فهذا مما لا يحمد عليه، بل يذمّ عليه في نفس الأمر؛ ولو كان ما انتقل إليه خيرًا مما انتقل عنه، وهو بمنزلة من لا يسلم إلّا لغرض دنيوي، أو يهاجر من مكّة إلى المدينة لامرأة يتزوّجها أو دنيا يصيبها. (فت٢٠، ٢٢٢، ١١)

إلحاد

- الإلحاد: الميل عن الحق، والانحراف عنه. ويدخل فيه "التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل والتشبيه". ونحن نؤمن بأن الله سبحانه. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١). (عقد، ١٩، ٦)

ألفاظ

- الألفاظ نوعان: نوع يوجد في كلام الله ورسوله، ونوع لا يوجد في كلام الله ورسوله. فيعرف معنى الأول، ويجعل ذلك المعنى هو الأصل، ويعرف ما يعنيه الناس بالثاني، ويرد إلى الأول. وهذا طريق أهل الهدى والسنّة، وطريق أهل الضلال والبدع بالعكس، يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعًا لهم، فيردّونها بالتأويل والتحريف إلى معانيهم. (فت١٧، ٣٥٥، ٨)

الله

- الله سبحانه وتعالى "موصوف بصفات الكمال، منزّه عن كلّ نقص وعيب. موصوف بالحياة، والعلم، والقدرة، والسمع والبصر، والكلام. منزّه عن الموت، والجهل، والعجز، والصمم، والعمى، والبكم. وهو سبحانه لا مثيل له في شيء من صفات الكمال؛ فهو منزّه عن كلّ نقص وعيب، قدّوس سلام، تمتنع عليه النقائص والعيوب بوجه من الوجوه. وهو سبحانه لا مثل له في شيء من صفات كماله. (أص، ٨٥، ١٤)
- "الله" هو الإله المعبود، فهذا الإسم أحقّ بالعبادة؛ ولهذا يقال: الله أكبر. الحمد لله، سبحان الله لا إله إلّا الله، و"الرب" هو

المربي الخالق الرازق الناصر الهادي، وهذا الإسم أحقّ باسم الاستعانة والمسألة. (فت١٤، ١٢، ١٣)

- الذي يعلم قطعًا هو أن الله قديم، واجب الوجود، كامل، وأنه لا يجوز عليه الحدوث ولا الإمكان، ولا النقص، لكن هذه الأمور التي جاءت بها النصوص مستلزمة للحدوث والإمكان أو النقص هي موضع النظر. فإن الله غني واجب بنفسه، وقد عرف أن قيام الصفات به لا يلزم حدوثه، ولا إمكانه ولا حاجته، وإن قول القائل بلزوم افتقاره إلى صفاته اللازمة بمنزلة قوله: مفتقر إلى ذاته. ومعلوم أنه غني بنفسه، وأنه واجب الوجود بنفسه، وأنه موجود بنفسه، فتوهم حاجة نفسه إلى نفسه إن عنى به أن ذاته لا تقوم إلّا بذاته فهذا حق، فإن الله غني عن العالمين، وعن خلقه، وهو غني بنفسه. وأما إطلاق القول بأنه غني عن نفسه فهو باطل، فإنه محتاج إلى نفسه، وفي إطلاق كل منهما إيهام معنى فاسد، ولا خالق إلّا الله تعالى. فإذا كان الله سبحانه عليمًا يحب العلم، عفوًا يحب العفو، جميلًا يحب الجمال، نظيفًا يحب النظافة، طيّبًا يحب الطيّب، وهو يحب المحسنين، والمتّقين، والمقسطين، وهو سبحانه الجامع لجميع الصفات المحبوبة، والأسماء الحسنى، والصفات العلى، وهو يحب نفسه، ويثني على نفسه بنفسه، والخلق لا يحصون ثناء عليه، بل هو كما أثنى على نفسه. (مع، ٨٠، ٧)

الله منزّه عن الأعراض

- كانت المعتزلة تقول إن الله منزّه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود ومقصودهم نفي الصفات ونفي الأفعال ونفي مباينته للخلق وعلوّه على العرش وكانوا يعبّرون عن مذاهب أهل الإثبات أهل السنّة بالعبارات المجملة التي تشعر الناس بفساد المذهب، فإنّهم إذا قالوا إن الله منزّه عن الأعراض لم يكن في ظاهر هذه العبارة ما ينكر لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزّه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التي تعرض لبني آدم من الأمراض والأسقام ولا ريب أن الله منزّه عن ذلك لكن مقصودهم أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ولا غير ذلك من الصفات التي يسمّونها هم أعراضًا، وكذلك إذا قالوا إن الله منزّه عن الحدود والأحياز والجهات أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات ولا تحوزه المصنوعات، وهذا المعنى صحيح ومقصودهم أنه ليس مباينًا للخلق ولا منفصلًا عنه وأنه ليس فوق السموات ربّ ولا على العرش إلّه، وأن محمدًا لم يعرج به إليه ولم ينزل منه شيء ولا يصعد إليه شيء ولا يتقرّب إليه شيء ولا يتقرّب إلى شيء ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء ولا غيره ونحو ذلك من معاني الجهمية. وإذا قالوا إنه ليس بجسم أوهموا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ولا مثل أبدان الخلق وهذا المعنى صحيح ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يرى ولا يتكلّم بنفسه ولا يقوم به صفة ولا هو مباين للخلق وأمثال ذلك. وإذا قالوا لا تحلّه الحوادث أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلًّا للتغيّرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم وهذا معنى صحيح ولكن

مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلّق بمشيئته وقدرته وأنه لا يقدر على استواء أو نزول وإتيان أو مجيء وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلًا بل عين المخلوقات هي الفعل ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل ونحو ذلك. (ب٢، ٦، ١)

ألم

- سبب اللذّة إحساس الملائم، وسبب الألم إحساس المنافي، ليس اللذة والألم نفس الإحساس والإدراك؛ وإنما هو نتيجته وثمرته ومقصوده وغايته، فالمرض فيه ألم لا بدّ منه وإن كان قد يسكن أحيانًا لمعارض راجح، فالمقتضي له قائم يهيج بأدنى سبب، فلا بدّ في المرض من وجود سبب الألم، وإنما يزول الألم بوجود المعارض الراجح. (فت١٠، ١٤٠، ١٠)

إمارة

- قوله (الرسول) لأبي ذر رضي الله عنه في الإمارة: "إنَّها أمانةٌ، وإنَّها يومَ القيامة خِزيٌ وندامةٌ، إلَّا مَنْ أخذها بحقِّها، وأدَّى الَّذي عليه فيها" رواه مسلم. وروى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه: أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: "إذا ضُيِّعَتِ الأمانة، انتظِر السَّاعة. قِيلَ يا رسول اللّه: وما إضاعَتُها؟ قال: إذا وُسِّدَ الأمر إلى غير أهله فانْتَظِرِ السَّاعة". وقد أجمع المسلمون على معنى هذا. (ش، ١١، ٤)

- وجوب اتّخاذ الإمارة. يجب أن يُعرف أنّ ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلّا بها. فإن بني آدم لا تتمّ مصلحتهم إلّا بالإجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بدّ لهم عند الإجتماع من رأس حتى قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "إذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ". رواه أبو داود، من حديث أبي سعيد، وأبي هريرة. (ش، ١٦١، ٥)

- الواجب إتخاذ الإمارة دينًا وقربة يتقرّب بها إلى الله، فإنَّ التقرّب إليه فيها، بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنّما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها. (ش، ١٦٢، ١٥)

إمارة فاجرة

- قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "لا بُدَّ للنَّاس من إمارةٍ برَّةً كانت أو فاجرةً، فقيل: يا أمير المؤمنين هذه البرَّةُ قد عرفناها. فما بال الفاجرة؟. فقال: يُقام بها الحدود، وتأمَنُ بها السُّبُل، ويُجاهَد بها العدوُّ، ويُقسم بها الفَيء". (ش، ٦٣، ١٤)

إمام

- إنّ الوالي راعٍ على الناس بمنزلة راعي الغنم؛ كما قالَ النبي صلّى الله عليه وسلّم: "كلُّكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيَّته، فالإمام الَّذي على النَّاس راعٍ وهو مسئول عن رعيَّته، والمرأة راعية في بيتِ زوجها، وهي مسئولة عن رعيَّتها، والولد راعٍ في مال أبيه، وهو مسئول عن رعيَّته، والعبدُ راعٍ في مال سيِّده، وهو مسئول عن رعيَّته؛ ألا فكلُّكم راعٍ وكلُّكم مسئول عن رعيَّته". أخرجاه في الصحيحين، وقال صلى الله عليه وسلم: "ما

من راعٍ يسترعيه الله رعيّةً، يموت يوم يموت، وهو غاشٌّ لها، إلّا حرّم الله عليه رائحة الجنّة" رواه مسلم. (ش، ١١، ١٤)

- الإمام لا يشبه المأموم، فإن سنّته التقدّم لا المصافة، وسنّة المؤتمين الاصطفاف. نعم يدلّ انفراد الإمام والمرأة على جواز انفراد الرجل المأموم لحاجة، وهو ما إذا لم يحصل له محل يصلّي فيه إلّا منفردًا، فهذا قياس قول أحمد وغيره، ولأن واجبات الصلاة وغيرها تسقط بالأعذار، فليس الاصطفاف إلّا بعض واجباتها، فسقط بالعجز في الجماعة، كما يسقط غيره فيها، وفي متن الصلاة. (فت٢٣، ٢٤٦، ٦)

- الإمام هو من يقتدى به. وذلك على وجهين: أحدهما يرجع إليه في العلم والدين بحيث يطاع باختيار المطيع لكونه عالمًا بأمر الله عزّ وجلّ آمرًا، فيطيعه المطيع لذلك وإن كان عاجزًا عن إلزامهم الطاعة. والثاني أن يكون صاحب يد وسيف بحيث يطاع طوعًا وكرهًا قادرًا على إلزام المطيع بالطاعة. (من٢، ١٣٥، ١٥)

إمام عدل

- شاطر عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، من عمّاله من كان له فضلٌ ودين، لا يُتّهم بخيانة، وإنّما شاطرهم لِمَا كانوا خُصُّوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها، وكان الأمر يقتضي ذلك، لأنّه كان إمام عدلٍ، يقسم بالسوية فلمّا تغيَّر الإمام والرعية، كان الواجب على كل إنسان أن يفعل من الواجب ما يقدر عليه، ويترك ما حُرِّم عليه، ولا يُحرَّم عليه ما أباح الله له. (ش، ٤٦، ٣)

إمامان

- قال (ابن حزم): واتّفقوا على أنه لا يجوز أن يكون على المسلمين في وقت واحد في جميع الدنيا إمامان، لا متّفقان ولا مفترقان، لا في مكانين، ولا في مكان واحد. قلت: النزاع في ذلك معروف بين المتكلّمين في هذه المسألة، كأهل الكلام والنظر، فمذهب الكرامية وغيرهم جواز ذلك، وأن عليًّا كان إمامًا، ومعاوية كان إمامًا. وأما أئمة الفقهاء، فمذهبهم أن كلًّا منهما ينفّذ حكمه في أهل ولايته. كما ينفّذ حكم الإمام الواحد، وأما جواز العقد لهما ابتداءً، فهذا لا يفعل مع اتّفاق الأمة، وأما مع تفرقتها، فلم يعقد كل من الطائفتين لإمامين، ولكن كل طائفة إمّا أن تسالم الأخرى، وإما أن تحاربها، والمسالمة خير من محاربة يزيد ضررها على ضرر المسالمة، وهذا مما تختلف فيه الآراء والأهواء. (نقد، ٢١٥، ٢١)

إمامة

- أن يقال أوّلًا إن القائل إن مسألة الإمامة أهمّ المطالب في أحكام الدين وأشرف مسائل المسلمين كاذب بإجماع المسلمين سنّيهم وشيعيهم بل هو كفر، فإن الإيمان بالله ورسوله أهمّ من مسألة الإمامة وهذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، فالكافر لا يصير مؤمنًا حتى يشهد أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله وهذا هو الذي قاتل عليه الرسول صلّى الله عليه وسلّم الكفّار أوّلًا، كما استفاض عنه في الصحّاح وغيرها إنه قال "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأني رسول الله ويقيموا الصلاة

ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلّا بحقها". (من١، ١٦، ٣٣)

- إن قول القائل الإمامة أهمّ المطالب في أحكام الدين إما أن يريد به إمامة الاثني عشر أو إمامة إمام كل زمان بعينه في زمانه بحيث يكون الأهمّ في زماننا الإيمان بإمامة محمد المنتظر، والأهمّ في زمان الخلفاء الأربعة الإيمان بإمامة علي عندهم والأهمّ في زمان النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم الإيمان بإمامته. وإما أن يريد به الإيمان بأحكام الإمامة مطلقًا غير معين. وإما أن يريد به معنى رابعًا. أما الأول فقد علم بالاضطرار أن هذا لم يكن معلومًا شائعًا بين الصحابة ولا التابعين بل الشيعة تقول إن كل واحد إنما يعين بنص من قبله فبطل أن يكون هذا أهمّ أمور الدين. وأما الثاني فعلى هذا التقدير يكون أهمّ المطالب في كل زمان الإيمان بإمام ذلك الزمان ويكون الإيمان من سنة ستين ومائتين إلى هذا التاريخ إنما هو الإيمان بإمامة محمد بن الحسن ويكون هذا أعظم من الإيمان بأنه لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله ومن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت ومن الإيمان بالصلاة والزكاة والصيام والحجّ وسائر الواجبات. وهذا مع أنه معلوم فساده بالاضطرار من دين الإسلام فليس هو قول الإمامية، فإن اهتمامهم بعلي وإمامته أعظم من اهتمامهم بإمامة المنتظر . . . وأيضًا فإن كان هذا هو أهمّ المطالب في الدين فالإمامية أخسر الناس صفقة في الدين لإنهم جعلوا الإمام المعصوم هو الإمام المعدوم الذي لم ينفعهم في دين ولا دنيا فلم يستفيدوا من أهمّ الأمور الدينية شيئًا من منافع الدين ولا الدنيا وإن قالوا إن المراد أن الإيمان بحكم الإمامة مطلقًا هو أهمّ أمور الدين كان هذا أيضًا باطلًا للعلم الضروري أن غيرها من أمور الدين أهمّ منها، وإن أريد معنى رابع فلا بدّ من بيانه لنتكلّم عليه. الوجه الثاني أن يقال إن النبي صلّى الله عليه وسلّم لم تجب طاعته على الناس لكونه إمامًا بل لكونه رسول الله إلى الناس وهذا المعنى ثابت له حيًّا وميتًا فوجوب طاعته على من بعد موته كوجوب طاعته على أهل زمانه وأهل زمانه فيهم الشاهد الذي يسمع أمره ونهيه وفيهم الغائب الذي بلغه الشاهد أمره ونهيه فكما يجب على الغائب عنه في حياته طاعة أمره ونهيه يجب ذلك على من يكون بعد موته وهو صلّى الله تعالى عليه وسلّم أمره شامل عام لكل مؤمن شهده أو غاب عنه في حياته وبعد موته. وهذا ليس لأحد من الأئمة ولا يستفاد هذا بالإمامة حتى أنه صلّى الله تعالى عليه وسلّم إذا أمر ناسًا معيّنين بأمور وحكم في أعيان معيّنة بأحكام لم يكن حكمه وأمره مختصًّا بتلك المعيّنات، بل كان ثابتًا في نظائرها وأمثالها إلى يوم القيامة. (من١، ١٧، ٣١)

- يعظّمون الولاية حتى يجعلوها أفضل من النبوّة وهؤلاء يعظّمون أمر الإمامة حتى قد يجعلون الأئمة أعظم من الأنبياء، والإمام أعظم من النبي كما يقوله الإسمعيلية وكلاهما يباطنان الفلاسفة الذين يجعلون النبي فيلسوفًا ويقولون إنه يختصّ بقوّة قدسية. ثم منهم من يفضّل النبي على الفيلسوف ومنهم من يفضّل الفيلسوف على النبي ويزعمون أن النبوّة

مكتسبة ويقولون إن النبوّة عبارة عن ثلاث صفات من حصلت له فهو نبي أن يكون له قوة قدسية حدسية ينال بها العلم بلا تعلّم؛ وأن تكون نفسه قوية لها تأثير في هيولى العالم، وأن يكون له قوة يتخيّل بها ما يعقله ومزينًا في نفسه ومسموعًا في نفسه. هذا كلام ابن سينا وأمثاله في النبوّة وعنه أخذ ذلك الغزالي في كتبه المضنون بها على غير أهلها وهذا القدر الذي ذكروه يحصل لخلق كثير من آحاد الناس ومن المؤمنين وليس هو من أفضل عموم المؤمنين فضلًا عن كونه نبيًّا. (من٤، ١٤٩، ٢٢)

إمامة المرأة

- قلت: (إمامة المرأة) ائتمام الرجال الأميين بالمرأة القارئة في قيام رمضان يجوز في المشهور عن أحمد، وفي سائر التطوّع روايتان. (نقد، ٢٠٨، ١)

أمانات

- هذا القسم (الأمانات): الأعيان، والديون الخاصة، والعامة: مثل ردّ الودائع، ومال الشريك، والموكّل، والمضارب، ومال المولى من اليتيم، وأهل الوقف ونحو ذلك، وكذلك وفاء الديون من أثمان المبيعات، وبدل القرض، وصدقات النساء وأجور المنافع، ونحو ذلك. (فت٢٨، ٢٦٥، ٤)

أمانة

- الأمانة ترجع إلى خشية الله، وألّا يشتري بآياته ثمنًا قليلًا، وترك خشية الناس؛ وهذه الخصال الثلاث التي اتّخذها الله على كل حكم على الناس. (ش، ١٥، ٧)

أمثل

- إختيار الأمثل فالأمثل: إذا عُرِف هذا، فليس عليه أن يستعمل إلّا أصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده، من هو صالح لتلك الولاية، فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب يَحسَبه. (ش، ١٣، ٨)

أمر

- قال أبو حامد في كتاب التعليق في أصول الفقه مسألة في أن الأمر لصيغته أو لقرينة تقترن به اختلف الناس في الأمر هل له صيغة تدلّ على كونه أمرًا أم ليس له ذلك على ثلاثة مذاهب: فذهب أئمة الفقهاء إلى أن الأمر له صيغة تدلّ بمجرّدها على كونه أمرًا إذا عريت عن القرائن وذلك مثل قول القائل افعل كذا وكذا وإذا وجد ذلك عاريًا عن القرائن كان أمرًا ولا يحتاج في كونه أمرًا إلى قرينة، هذا مذهب الشافعي رحمه الله ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي وجماعة أهل العلم وهو قول البلخي من المعتزلة. وذهبت المعتزلة بأسرها غير البلخي إلى أن الأمر لا صيغة له ولا يدلّ اللفظ بمجرّده على كونه أمرًا وإنّما يكون أمرًا بقرينة تقترن به وهي الإرادة، ثم اختلفوا في تلك الإرادة، فمنهم من قال هي إرادة المأمور به فإذا قال افعل وأراد بذلك إيجاد المأمور به صار أمرًا وإذا عرّى عن ذلك لم يكن أمرًا، ومنهم من قال يحتاج إلى إرادة شيئين إرادة المأمور به وإرادة كون اللفظ أمرًا، ومنهم من اعتبر إرادة ثلاثة أشياء ولسنا نتكلّم معهم في هذا الفصل فإنه يتفرّع على مذاهبهم وإنما الخلاف بيننا وبينهم في الأصل وهو أن اللفظ هل يكون أمرًا بصيغته أو بقرينة تقترن به. وذهب الأشعري ومن

تابعه إلى أن الأمر هو معنى قائم بنفس الآمر لا يفارق الذات ولا يزايلها وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهي والخبر والاستخبار وغير ذلك. كل هذه المعاني قائمة بالذات لا تزايلها كالقدرة والعلم وغير ذلك وسواء في هذا أمر الله تعالى وأمر الآدميين إلّا أن أمر الله تعالى يختصّ بكونه قديمًا وأمر الادمي محدث وهذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمرًا ولا نهيًا وإنما هي عبارة عنه، قال وكان ابن كلاب عبدالله بن سعيد القطان يقول هي حكاية عن الأمر وخالفه أبو الحسن الأشعري في ذلك فقال لا يجوز أن يقال إنها حكاية لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكي ولكن هو عبارة عن الأمر القائم بالنفس وتقرّر مذهبهم على هذا. فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم فليس يتصوّر بيننا وبينهم خلاف في أن الأمر هل له صيغة أم لا فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس فذلك المعنى لا يقال إن له صيغة أو ليست له صيغة وإنّما يقال ذلك في الألفاظ، ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارة عن الأمر وعندنا أن هذا هو أمر، وتدلّ صيغته على ذلك من غير قرينة وعندهم أنه لا يكون عبارة عن الأمر ولا دالًّا على ذلك بمجرّد صيغته ولكنه يكون موقوفًا على ما بيّنه الدليل فإن دلّ الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر حمل عليه وإن دلّ الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك حمل عليه إلّا أننا نتكلّم معهم في الجملة إن هذا اللفظ هل يدلّ على الأمر من غير قرينة أم لا وبسط كلامه في هذه المسألة إلى آخرها. (ب٢، ٥٥، ٤)

- الأمر مجموعُ اللفظ والمعنى، فاللفظ دال على التركيب، وليس هو عين المدلول. إن اللفظ دالّ على صيغته التي هي الأمر به، كما يقال: يدلّ على كونه أمرًا. (سود، ٩، ١٥)

- الأمر عنده للوجوب، وهو عنده (أحمد) على الفَوْر، وكان يذهب إلى أنه لا يقتضي التكرار إلا بقرينة، ومتى تكرّر الأمر فهو توكيد المأمور، وإذا ورد بعد تقدّم نهي دلَّ على الإباحة، ومتى خير المأمور بين أشياء ليفعلها فالواجب واحد لا يعينه، ومتى قام الدليل على أنه لم يُرَدْ به الوجوب لم يدل على الجواز، والمندوبُ إليه داخلٌ تحت الأمر، والأمر بالشيء نهي عن ضدّه. (سود، ٢٢، ١١)

أمر بالمطلق

- الأمر بالمطلق هل يكون أمرًا بمُفْرَداته أو يكون عامًا فيها؟ ثلاثة أقوال: أحدها: العموم، قال القاضي محتجًا على جواز القضاء في المسجد: دليلنا قوله: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ (المائدة: ٤٩) ولم يفرّق بين أن يحكم في المسجد وغيره. فإن قيل: هذا أمر بالحكم، وليس فيه ما يدلّ على المكان. قيل: هو أمر بالحكم، لكن متى أتى بالمأمور أجزأ، ولا يأتي إلا مقرونًا ببعض المفردات، وهذا أصحُّ. الثالث: أنه ليس مأمورًا بها ولا مأذونًا فيها. (سود، ٩٨، ٨)

أمر بالمعروف ونهي عن المنكر

- وليّ الأمر إنّما نُصّب ليأمر بالمعروف، وينهى

عن المنكر، وهذا هو مقصود الولاية فإذا كان الوالي يمكن من المنكر بمال يأخذه، كان قد أتى بضد المقصود، مثل من نصبته ليعينك على عدوك، فأعان عدوَّك عليك. وبمنزلة من أخذ مالًا ليجاهد به في سبيل الله، فقاتل به المسلمين. يوضح ذلك أنّ صلاح العباد، بالأمر بالمعروف والنهيُ عن المُنكر، فإنّ صلاح المعاش والعباد، في طاعة الله ورسوله، ولا يتمّ ذلك إلّا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبه صارت هذه الأمّة خير أمّة أخرجت للناس. (ش، ٧٣، ١٤)

- "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" لا يتمّ إلّا بالعقوبات الشرعية؛ فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. وإقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور؛ وذلك يحصل بالعقوبة على ترك الواجبات وفعل المحرّمات. فمنها عقوبات مقدّرة؛ مثل جلد المفتري ثمانين، وقطع السارق. ومنها عقوبات غير مقدّرة قد تسمّى "التعزير". وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها؛ وبحسب حال المذنب؛ وبحسب حال الذنب في قلّته وكثرته. (فت٢٨، ١٠٧، ٢)

أمر التكوين

- أمر التكوين لا فرق فيه بين الجماد والحيوان، وهو لا يفتقر إلى علم المأمور ولا إرادته ولا قدرته، لكن العبد قد يعلم ما جرى به القدر في أحواله، كما يعلم ما جرى به القدر في أحوال غيره، وليس في ذلك علم منه بأن الله أمره في الباطن؛ بخلاف ما أمره في الظاهر، بل أمره بالطاعة باطنًا وظاهرًا، ونهاه عن المعصية باطنًا وظاهرًا، وقدر ما يكون فيه من طاعة ومعصية باطنًا وظاهرًا، وخلق العبد وجميع أعماله باطنًا وظاهرًا، وكون ذلك بقوله "كن" باطنًا وظاهرًا. (فت٢، ٣٢٢، ١٥)

أمراء

- الأمراء الذين هم نُوَّاب ذي السلطان. (ش، ٧، ٧)

أمراء الحرب

- المهم في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنّما يتمّ بمعرفة مقصود الولاية، ومعرفة طريق المقصود؛ فإذا عرفت المقاصد والوسائل تمّ الأمر. فلهذا لمّا غلبَ على أكثر الملوك قصد الدنيا، دون الدين، قَدَّموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد، وكان من يطلب رئاسة نفسه، يؤثر تقديم من يقيم رئاسته؛ وقد كانت السنة أنّ الذي يُصلّي بالمسلمين الجمعة والجماعة ويخطب بهم، هم أمراء الحرب، الذين هم نُوَّاب ذي السلطان على الجند؛ ولهذا لما قدَّم النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر في الصلاة، قدَّمه المسلمون في إمارة الحرب وغيرها. (ش، ٢٢، ٨)

إمكان

- الإمكان أمر لا حقيقة له في الخارج ولا يعقل الإمكان إلّا في شيء يكون موجودًا تارة ومعدومًا أخرى، وأما ما يكون موجودًا لا يقبل العدم البتّة فليس بممكن كما أن المعدوم الذي لا يقبل الوجود البتّة ليس بممكن. (ب٣، ٢٣٠، ٢١)

إمكان خارجي

- القضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصوّرها كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا يقدح في كونها ضرورية ولا يوجب أن ما لم يظهر امتناعه يكون ممكنًا، بل قول هؤلاء أضعف لأن الشيء قد يكون ممتنعًا لأمور خفيّة لازمة فما لم يعلم انتفاء تلك اللوازم أو عدم لزومها لا يمكن الجزم بإمكانه، والمحال هنا أعمّ من المحال لذاته أو لغيره، والإمكان الذهني حقيقة عدم العلم بالامتناع وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، وهذا هو الإمكان الذهني فإن الله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا، إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعًا ولو لغيره وإن لم يعلم الذهن امتناعه بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعًا والإنسان يعلم الإمكان الخارجي تارة بعلمه بوجود الشيء وتارة بوجود نظيره وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولَى بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولَى بالإمكان منه. ثم إنه إذا بيّن كون الشيء ممكنًا فلا بدّ من بيان قدرة الرب عليه وإلّا فمجرّد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه إن لم يعلم قدرة الرب على ذلك. (ب١، ١٦، ٢٢)

- الإمكان الذهني وهو تجويز الشيء أو عدم العلم بامتناعه محلّه الذهن، والإمكان الخارجي المتعلّق بالفاعل أو المحل مثل أن تقول يمكن القادر أن يفعل، والمحل مثل أن تقول هذه الأرض يمكن أن تزرع، وهذه المرأة يمكن أن تحبل، وهذا لا بدّ له من محل خارجي. فإذا قيل عن الرب يمكن أن يخلق فمعناه أنه يقدر على ذلك ويتمكّن منه؛ وهذه صفة قائمة به وإذا قيل يمكن أن يحدث حادث، فإن قيل يمكن حدوثه بدون سبب حادث فهو ممتنع، وإذا كان الحدوث لا بدّ له من سبب حادث، فذاك السبب إن كان قائمًا بذات الرب فذاته قديمة أزلية. (نبا، ٦٢، ١٩)

- الإنسان يعلم الإمكان الخارجي: تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولَى بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولَى بالإمكان منه، ثم إنه إذا تبيّن كون الشيء ممكنًا فلا بدّ من بيان قدرة الرب عليه، وإلّا فمجرّد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه، وإن لم يعلم قدرة الرب على ذلك. (در١، ٣١، ١٥)

إمكان ذاتي

- الإمكان الذاتي ثابت بالضرورة والاتفاق، وما من وقت يُقدَّر فيه الإمكان إلّا والإمكان ثابت قبله، لا إلى غاية، فليس للإمكان ابتداء محدود. يبيّن ذلك: أنه قد يقال: صحة الحركة أو إمكان الحركة أو جواز الحركة، وصحة الفعل أو جواز الفعل أو إمكان الفعل إما أن يكون له ابتداء وإما أن لا يكون؛ فإن لم يكن له ابتداء لزم أنها لم تزل جائزة ممكنة، فلا تكون ممتنعة؛ فتكون جائزة في الأزل. وإن كان لجوازها ابتداء فمعلوم أنه ما من وقت يُقدره الذهن إلّا والجواز ثابت قبله؛ فكل ما يقدّر فيه الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية؛ فعلم أنه ليس للجواز بداية، فيكون جواز ثبوت

الحركات دائمًا لا ابتداء له. ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع. (در٢، ٣٩٤، ١٥)

إمكان ذهني

- القضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصوّرها كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا يقدح في كونها ضرورية ولا يوجب أن ما لم يظهر امتناعه يكون ممكنًا، بل قول هؤلاء أضعف لأن الشيء قد يكون ممتنعًا لأمور خفيّة لازمة فما لم يعلم انتفاء تلك اللوازم أو عدم لزومها لا يمكن الجزم بإمكانه، والمحال هنا أعمّ من المحال لذاته أو لغيره، والإمكان الذهني حقيقة عدم العلم بالامتناع وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، وهذا هو الإمكان الذهني فإن الله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا، إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعًا ولو لغيره وإن لم يعلم الذهن امتناعه بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعًا والإنسان يعلم الإمكان الخارجي تارة بعلمه بوجود الشيء وتارة بوجود نظيره وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولَى بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولَى بالإمكان منه. ثم إنه إذا بيّن كون الشيء ممكنًا فلا بدّ من بيان قدرة الرب عليه وإلّا فمجرّد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه إن لم يعلم قدرة الرب على ذلك. (ب١، ١٦، ١٢)

- الإمكان الذهني وهو تجويز الشيء أو عدم العلم بامتناعه محلّه الذهن، والإمكان الخارجي المتعلّق بالفاعل أو المحل مثل أن تقول يمكن القادر أن يفعل، والمحل مثل أن تقول هذه الأرض يمكن أن تزرع، وهذه المرأة يمكن أن تحبل، وهذا لا بدّ له من محل خارجي. فإذا قيل عن الرب يمكن أن يخلق فمعناه أنه يقدر على ذلك ويتمكّن منه؛ وهذه صفة قائمة به وإذا قيل يمكن أن يحدث حادث، فإن قيل يمكن حدوثه بدون سبب حادث فهو ممتنع، وإذا كان الحدوث لا بدّ له من سبب حادث، فذاك السبب إن كان قائمًا بذات الرب فذاته قديمة أزلية. (نبا، ٦٢، ١٨)

إمكان وجود ما لا يتناهى

- الناس لهم في إمكان وجود ما لا يتناهى أقوال: أحدها امتناع ذلك مطلقًا في الماضي والمستقبل والحاضر في كل شيء وهذا قول الجهم وأبي الهذيل. والثاني جواز ذلك حتى في الأبعاد التي لا تتناهى وهو قول طائفة من فلاسفة الهند وطائفة من نظّار أهل الملّة وغيرهم يقولون إن الرب له قدر لا يتناهى ثم من هؤلاء من يقول لا يتناهى من جميع الجهات ومنهم من يقول يتناهى من جهة العرش فقط، وأما من سائر الجهات فإنه لا يتناهى وقد ذكر الأشعري في المقالات هذه الأقوال وغيرها عن طوائف وممن ذكر ذلك الكرامية وطائفة من أتباع الأئمة كالقاضي أبي يعلى وغيره وهؤلاء منهم من يقول بتناهي الحوادث في الماضي مع قوله بوجود ما لا يتناهى من المقدار في الحاضر، وكذلك معمر وأتباعه من أصحاب المعاني يقولون بوجود معان لا تتناهى في آن واحد مع قولهم بامتناع حوادث لا أوّل لها فصار بعض الناس يقول بجواز التناهي في الحوادث الماضية والأبعاد ومنهم من يقول بجواز ذلك في الأبعاد دون الحوادث. (ب٢، ١٩٩، ٢٠)

أموال

- وهذا القسم (الأموال) يتناول الولاة والرعيّة، فعلى كل منهما أن يؤدّي إلى الآخر ما يجب أداؤه إليه، فعلى ذي السلطان ونوابه في العطاء، أن يُؤتوا كل ذي حقّ حقّه، وعلى جباة الأموال، كأهل الديوان أن يؤدّوا إلى ذي السلطان، ما يجب إيتاؤه إليه؛ وكذلك على الرعيّة، الذين يجب عليهم الحقوق؛ وليس للرعيّة أن يطلبوا من ولاة الأموال مالًا يستحقّونه. (ش، ٢٩، ٨)

- كان للأمصار دواوين الخراج والفيء وما يقبض من الأموال؛ وكان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وخلفاؤه يحاسبون العمّال على الصدقات والفيء وغير ذلك، فصارت الأموال في هذا الزمان وما قبله ثلاثة أنواع: نوع يستحق الإمام قبضه بالكتاب والسنّة والإجماع، كما ذكرناه، ونوع يحرم أخذه بالإجماع، كالجنايات التي تؤخذ من أهل القرية لبيت المال، لأجل قتيل قتل بينهم، وإن كان له وارث، أو على حدّ إرتُكِبَ - وتسقط عنه العقوبة بذلك، كالمكوس التي لا يسوغ وضعها اتّفاقًا، ونوع فيه اجتهاد وتنازع كمالِ مَنْ لَهُ ذو رحم - وليس بذي فرض ولا عصبة، ونحو ذلك. (ش، ٤٢، ١)

أموال سلطانيّة

- الأموال السلطانيّة التي أصلها في الكتاب والسنّة؛ ثلاثة أصناف: الغنيمة، والصَدَقة، والفيء. (ش، ٣٢، ١٠)

أمور

- الأمور المعلومة بِ«التواتر» و«التجارب» قد يشترك فيها عامة الناس، كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة؛ واشتراكهم في وجود البحر - وأكثرهم ما رآه (ر١، ١٠٧، ٣)

أمور سمعية

- الأمور السمعية التي يقال: "إن العقل عارضها"؛ كإثبات الصفات، والمعاد، ونحو ذلك، هي ممّا عُلِم بالاضطرار أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم جاء بها، وما كان معلومًا بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلًا، مع كون الرسول صلّى الله عليه وسلّم رسول الله حقًّا" فقد عُلم بالاضطرار صحّة نبوّته صلّى الله عليه وسلّم، وصدق رسالته، "فمن قدح في ذلك، وادّعى أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم لم يجئ به، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام. (أص، ٢٧٦، ١٦)

أمور متلازمة

- لا ريب أنه لا يمكن وجود الذات إلّا موصوفة بلوازمها، ولا يمكن أن توجد صفاتها إلّا بوجودها، فاجتماع الذات بالصفات واجتماع الأمور المتلازمة شرط في وجود كل منها وهي أيضًا شرط في وجود ذلك الاجتماع، وليس شيء من ذلك معلولًا لفاعل ولا مفتقرًا إلى مباين، وتوقف أحدهما على الآخر هو من باب الدور الاقتراني المعيّ، لا من باب الدور السبقي القبلي، والأول جائز، والثاني ممتنع، فإن الأمور المتلازمة لا يوجد بعضها إلّا مع بعض، وليس بعضها فاعلًا لبعض، بل إن كانت واجبة الوجود بنفسها وإلّا افتقرت كلها إلى فاعل. (در٣، ٤٢٠، ١٧)

أمور معيّنة

- المعلوم من الأمور المعيّنة يعلم بالحسّ وبقياس التمثيل، والأقيسة المعيّنة أعظم مما يعلم أعيانها بقياس الشمول. فإذا كان قياس الشمول - الذي حرّروه - لا يفيد الأمور الكلّية، ولا تحتاج إليه الأمور المعيّنة ... لم يبق فيه فائدة أصلًا، ولم يحتج إليه في علم كلّي، ولا علم معيّن، بل صار كلامهم في القياس الذي حرّروه كالكلام في الحدود. (نقض، ٢٠٧، ٦)

أمور الولايات

- إنَّ الحُكْمَ بين النَّاس، يكون في الحدود والحقوق، وهما قسمان: فالقسم الأوّل. الحدود والحقوق التي ليست لقوم مُعيَّنين، بل منفعتها لمطلق المسلمين، أو نوع منهم. وكلهم محتاج إليها، وتسمّى حدود الله، وحقوق الله مثل: حَدُّ قُطَّاع الطريق، والسُّرَّاق، والزناة ونحوهم، ومثل: الحكم في الأمور السلطانية، والوقوف والوصايا التي ليست لمعين. فهذه من أهم أمور الولايات. (ش، ٦٣، ١٣)

ان

- «أنَّ» وما في حيّزها في تقدير المصدر المفرد، و«إن» المكسورة وما في حيّزها جملة تامة (ر١، ١٧٩، ١٣)

- قال النحاة قاطبة إنَّ «إنَّ» تكسر إذا كانت في موضع الجملة - والجملة خبر وقضية - وتفتح في موضع المفرد الذي هو جزء القضية. ولهذا يكسرونها بعد «القول»، لأنّهم إنّما يحكون بِ«القول» الجملة التامة (ر١، ١٧٩، ١٥)

انتقاض العلة

- انتقاض العلّة يوجب بُطلانها قطعًا إذا لم تختصَّ صورة النقض بفرق معنويّ قطعًا، فإن الشارع حكيم عادل لا يُفرّق بين المتماثلين، فلا تكون الصورتان متماثلتين، ثمَّ يُخالِف بين حكميهما، بل اختلاف الحكمين دليل على اختلاف الصورتين في نفس الأمر. فإن عُلِم أنه فرَّق بينهما كان ذلك دليلًا على افتراقهما في نفس الأمر، وإن لم يُعلَم بمجيء الفرق. وإن عُلِم أنه سوَّى بينهما كان ذلك دليلًا على استوائهما. وإن لم يُعلَم هذا ولا هذا لم يَجُز أن يُجمع ويُسوَّى إلّا بدليل يقتضي ذلك. (حسن، ٧٩، ٣)

إنسان

- الإنسان الموجود في الخارج وهو هذا الشخص وهذا الشخص، أم تعني الإنسان المطلق من حيث هو هو فإن أراد الأوّل قيل هذا الإنسان وهذا الإنسان وغيرهما إذا قلت هو مركّب من هذين الجزأين فيقال لك الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما، فإذا قلت هما جزآن للإنسان الموجود في الخارج لزم أن يكون الإنسان الموجود في الخارج فيه جوهران أحدهما حيوان والآخر ناطق غير الإنسان المعيّن، وهذا مكابرة للحسّ والعقل، وإن قال أنا أريد بذلك أن الإنسان يوصف بأنه حيوان وأنه ناطق قيل له هذا معنى صحيح لكن تسمية الصفات أجزاء ودعوى أن الموصوف مركّب منها وأنها متقدّمة عليه ومقوّمة له في الوجودين الذهني والخارجي كتقدّم الجزء من الكل والبسيط على المركّب ونحو ذلك مما تقولونه في هذا الباب هو مما يعلم فساده بصريح العقل. وإن

قال هو مركّب من الحيوانية والناطقية قيل له أن أردت بالحيوانية والناطقية الحيوان والناطق كان الكلام واحدًا وإن أردت العرضين القائمين بالحي والناطق وهما صفتان كان مضمونه أن الموصوف مركّب من صفاته وأنها أجزاء له ومقوّمة له وسابقة عليه، ومعلوم أن الجوهر لا يتركّب من الأعراض وأن صفات الموصوف لا تكون سابقة له في الوجود الخارجي وإن قال أنا أريد بذلك أن الإنسان من حيث هو هو مركّب من ذلك قيل له إن الإنسان من حيث هو هو لا وجود له في الخارج بل هذا هو الإنسان المطلق، والمطلقات لا تكون مطلقة إلّا في الأذهان فقد جعلت المركّب هو ما يتصوّره الذهن وما يتصوّره الذهن هو مركّب من الأمور التي يقدّرها الذهن، فإذا قدرت في النفس جسمًا حساسًا متحرّكًا بالإرادة ناطقًا كان هذا المتصوّر في الذهن مركّبًا من هذه الأمور، وإن قدرت في النفس حيوانًا ناطقًا كان مركّبًا من هذا وهذا وإن قدرت حيوانًا صاهلًا كان مركّبًا من هذا وهذا وإن قلت إن الحقائق الموجودة في الخارج مركّبة من هذه الصور الذهنية كان هذا معلوم الفساد بالضرورة، وإن قلت إن هذه مطابقة وصادقة عليها فهذا يكون صحيحًا. (ب١، ١٨٢، ٣٧)

- الذات الموجودة في الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان إن قيل إنه مركّب من عرضين لزم كون الجوهر مركّبًا من عرضين وأن يكونا سابقين له وهذا ممتنع في البديهة، وإن قيل إنه مركّب من جوهرين كل منهما يحمل عليه كما يقال هو حيوان ناطق لزم أن يكون فيه جوهران أحدهما حيوان والآخر ناطق وهذا مكابرة للحسّ والعقل إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق. وإذا كان كذلك فكون الحصول الذي هو مسبوق بحصول آخر إذا كان ذلك لازمًا له كان من الصفات اللازمة وإذا افترق الشيئان في الصفات اللازمة لم يجب أن تكون حقيقة أحدهما مثل حقيقة الآخر. فإن المتماثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع فإذا وجب لأحدهما ما لا يجب للآخر لم يكن مثله. (ب٢، ٢٢١، ١٩)

- الإنسان وكل مخلوق فقير إلى الله بالذات، وفقره من لوازم ذاته، يمتنع أن يكون إلّا فقيرًا إلى خالقه، وليس أحد غنيًّا بنفسه إلّا الله وحده، فهو الصمد الغني عمّا سواه، وكلما سواه فقير إليه، فالعبد فقير إلى الله من جهة ربوبيته ومن جهة إلهيته. (فت١، ٤٢، ١)

- كل إنسان فهو همّام حارث حسّاس، متحرّك بالإرادة، بل كل حي فهو كذلك، له علم وعمل بإرادته، والإرادة هي المشيئة والاختيار، ولا بدّ في العمل الإرادي الاختياري من مراد هو المطلوب، ولا يحصل المراد إلّا بأسباب ووسائل تحصله، فإن حصل بفعل العبد فلا بدّ من قدرة وقوة، وإن كان من خارج فلا بدّ من فاعل غيره، وإن كان منه ومن الخارج. فلا بدّ من الأسباب كالآلات ونحو ذلك، فلا بدّ لكل حي من إرادة، ولا بدّ لكل مريد من عون يحصل به مراده، فصار العبد مجبولًا على أن يقصد شيئًا ويريده، ويستعين بشيء ويعتمد عليه في تحصيل مراده، هذا أمر حتم لازم ضروري في حق كل إنسان يجده من نفسه. لكن المراد المستعان على قسمين: منه ما

يراد لغيره، ومنه ما يراد لنفسه. والمستعان: منه ما هو المستعان نفسه، ومنه ما هو تبع للمستعان وآلة له، فمن المرادات ما يكون هو الغاية المطلوب، فهو الذي يذلّ له الطالب ويحبّه، وهو الإله المعبود. ومنه ما يراد لغيره، بحيث يكون المراد هو ذلك الغير، فهذا مراد بالعرض، ومن المستعان ما يكون هو الغاية التي يعتمد العبد عليه، ويتوكّل عليه، ويعتضد به، ليس عنده فوقه غاية في الاستعانة، ومنه ما يكون تبعًا لغيره؛ بمنزلة الأعضاء مع القلب؛ والمال مع المالك، والآلات مع الصانع؛ فإذا تدبّر الإنسان حال نفسه؛ وحال جميع الناس؛ وجدهم لا ينفكّون عن هذين الأمرين؛ لا بدّ للنفس من شيء تطمئنّ إليه؛ وتنتهي إليه محبّتها؛ هو إلهها. (تو، ٣٣، ٣)

- الإنسان بل وجميع المخلوقات، عباد الله تعالى فقراء، مماليك له، وهو ربهم ومليكهم وإلههم، لا إله إلّا هو، فالمخلوق ليس له من نفسه شيء أصلًا، بل نفسه وصفاته، وأفعاله وما ينتفع به أو يستحقّه وغير ذلك، إنما هو من خلق الله، والله عزّ وجلّ رب ذلك كله، ومليكه وبارئه، وخالقه ومصوّره، وإذا قلنا ليس له من نفسه إلّا العدم، فالعدم ليس هو شيء يفتقر إلى فاعل موجود، بل العدم ليس بشيء، وبقاؤه مشروط بعدم فعل الفاعل، لا أن عدم الفاعل يوجبه ويقتضيه، كما يوجب الفاعل المفعول الموجود، بل يضاف عدم المعلول إلى عدم العلّة، وبينهما فرق. وذلك المفعول الموجود إنما خلقه وأبدعه الفاعل، وليس المعدوم أبدعه عدم الفاعل، فإنه يفضي إلى التسلسل والدور، ولأنه ليس اقتضاء أحد العدمين للآخر بأولى من العكس، فإنه ليس أحد العدمين مميّزًا بحقيقة استوجب بها أن يكون فاعلًا، وإن كان يعقل أن عدم المقتضى أولى بعدم الأثر من العكس، فهذا لأنّه لما كان وجود المقتضي هو المفيد لوجود المقتضى، صار العقل يضيف عدمه إلى عدمه إضافة لزومية، لأن عدم الشيء إما يكون لعدم المقتضى، أو لوجود المانع بعد قيام المقتضى، لا يتصوّر أن يكون العدم إلّا لأجل هاتين الصورتين أو الحالتين، فلما كان الشيء الذي انعقد سبب وجوده يعوقه المانع المنافي، وهو أمر موجود، وتارة لا يكون سببه قد انعقد، صار عدمه تارة ينسب إلى عدم مقتضيه وتارة إلى وجود مانعه ومنافيه. (تو، ٤٩، ٣)

إنسان مدني

- للإنسان أن يفهم كلام بني جنسه، إذ الإنسان مدني بالطبع، لا يستقلّ بتحصيل مصالحه، فلا بدّ لهم من الاجتماع للتعاون على المصالح، ولا يتمّ ذلك إلّا بطريق يعلم به بعضهم ما يقصده غيره. (در٧، ١٣٦، ١٧)

إنسان مدني بالطبع

- كل بني آدم لا تتمّ مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلّا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم؛ والتناصر لدفع مضارّهم؛ ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع. فإذا اجتمعوا فلا بدّ لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة؛ ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد، فجميع بني آدم لا بدّ لهم من طاعة آمر وناه. (فت٢٨، ٦٢، ٦)

إنسان موجود

- الإنسان الموجود إنما كان هو الإنسان الموجود بخصائصه، لا بالقدر المشترك بينه وبين غيره. بل ذلك القدر المشترك إنما يكون في العلم، لا يكون في الوجود. فمن لم يعلم إلّا الكلّي - وهو القدر المشترك - لم يعلم شيئًا من الموجودات البتّة. (در١٠، ١٩١، ١٥)

إنفاق

- كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم يحضُّ المسلمين على الإنفاق في سبيل الله، حتى إنّه في غزوة تَبُوك حضروا وكان المسلمون في حاجة شديدة. فجاء عثمان بن عفّان بألف راحلة من ماله في سبيل الله بأحلاسها وأقتابها، وأعوزت خمسين راحلة فكمّلها بخمسين فرمًا. (ظ، ١٣، ١٨)
- الإنفاق الذي هو السخاء. (ش، ٥٧، ١١)

أنفس ثلاث

- الأنفس ثلاث: أمّارة؛ ومطمئنّة؛ ولوّامة. فالأولون هم أهل الأنفس الأمّارة التي تأمر بالسوء. والأوسطون هم أهل النفوس المطمئنّة التي قيل فيها: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝ فَٱدْخُلِى فِى عِبَـٰدِى ۝ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ (الفجر: ٢٧ - ٣٠). والآخرون هم أهل النفوس اللوّامة التي تفعل الذنب ثم تلوم عليه؛ وتتلوّن: تارة كذا. وتارة كذا. وتخلط عملًا صالحًا وآخر سيئًا. (فت٢٨، ١٤٨، ٥)

أنواع

- قولهم (المنطقيون) بـ«أن حقائق الأنواع المطلقة - التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليّات - موجودة في الأعيان». وهو يشبه - من بعض الوجوه - قول من يقول «المعدوم شيء» (ر١، ٨٤، ٨)

أهل الإثبات

- أما أهل الإثبات يعني للصفات فقد سلك بعضهم في الإثبات مسلكًا ضعيفًا وهو أنهم تعرّضوا لإثبات أحكام الصفات ثم توصّلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانيًا، فقالوا إن العالم لا محالة على غاية من الحكمة والإتقان وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه. (ب٤، ٢٦، ٨)

أهل أهواء وشبهات

- أمّا أهل البدع: فهم أهل أهواء وشبهات، يتّبعون أهواءهم فيما يُحبّونه ويُبغضونه، ويحكمون بالظنّ والشبه؛ فهم يتّبعون الظنّ وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربّهم الهدى. (أص، ٤٤، ٢)

أهل البدع

- أمّا أهل البدع: فهم أهل أهواء وشبهات، يتّبعون أهواءهم فيما يُحبّونه ويُبغضونه، ويحكمون بالظنّ والشبه؛ فهم يتّبعون الظنّ وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربّهم الهدى. (أص، ٤٤، ٢)

أهل البدعة

- ما أثبته أحمد من الصفات التي جاءت بها الآثار، واتّفق عليها السلف؛ كالصفات الفعليّة من الاستواء والنزول والمجيء والتكلّم إذا شاء وغير ذلك. فينكرون ذلك بزعم أنّ الحوادث لا تحلّ به، ويجعلون ذلك بدعة، ويحكمون على أصحابه بما حكم به أحمد في أهل البدع. وهم من أهل البدعة

الذين ذمّهم أحمد، لا أولئك. (أص، ٤٥، ١٦)

أهل التأويل

- أما أهل التأويل، فيقولون: إن النصوص الواردة في الصفات لم يقصد بها الرسول أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني، ولم يبيّن لهم تلك المعاني، ولا دلّهم عليها، ولكن أراد أن ينظروا ليعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها. ومقصوده: امتحانهم وتكليفهم وإتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه، ويعرفوا الحق من غير جهته. وهذا قول المتكلّمة والجهمية والمعتزلة ومن دخل معهم في شيء من ذلك. (فتح، ١٠٣، ١٥)

أهل التبديل

- أما أهل التبديل فهم نوعان: أهل الوهم والتخييل وأهل التحريف والتأويل. فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر وعن الجنّة والنار بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه لكنهم خاطبوهم بما يتخيّلون به ويتوهّمون به أن الله جسم عظيم وأن الأبدان تعاد وأن لهم نعيمًا محسوسًا وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهّمون به ويتخيّلون أن الأمر هكذا وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلّا بهذه الطريق. وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل كالقانون الذي ذكره في رسالته الأضحوية وهؤلاء يقولون الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبًا وباطلًا ومخالفة للحق فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة، ثم من هؤلاء من يقول النبي كان يعلم الحق ولكن أظهر خلافه للمصلحة، ومنهم من يقول ما كان يعلم الحقّ كما يعلمه نظّار الفلاسفة وأمثالهم وهؤلاء يفضّلون الفيلسوف الكامل على النبي ويفضّلون الولي الكامل الذي له هذا المشهد على النبي، كما يفضّل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء في زعمه على الأنبياء وكما يفضّل الفارابي ومبشر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي. وأما الذين يقولون إن النبي كان يعلم ذلك فقد يقولون إن النبي أفضل من الفيلسوف لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف وابن سينا وأمثاله من هؤلاء، وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية كالملاحدة الإسماعيلية وأصحاب رسائل أخوان الصفاء والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدّمين من أهل الكتاب والسنّة كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان وخلق كثير غير هؤلاء، ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله أنهم قصدوا به التخييل دون التحقيق. وبيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر ومنهم من يقول بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله كالصفات الخبرية من الاستواء

والنزول وغير ذلك. ومثل هذه الأقوال يوجد في كلام كثير من النظّار ممن ينفي هذه الصفات في نفس الأمر كما يوجد في كلام طائفة. وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال ما في نفس الأمر وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات، وهم في أكثر ما يتأوّلونه قد يعلم عقلاؤهم علمًا يقينًا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه وهؤلاء كثيرًا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلّم بلفظه لا يقصدون طلب مراد المتكلّم به وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلّم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي به يعرف مراده فصاحبه كاذب على من تأوّل كلامه. ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل بل يقولون يجوز أن يراد كذا وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ. وأما كون النبي المعيّن يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلّم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعيّن. وفي الجملة فهذه طريق خلق كثير من المتكلّمين وغيرهم وعليها بنى سائر المتكلّمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبهم من المعتزلة والكلامية والسالمية والكرامية والشيعة وغيرهم. وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه وإن كان موافقًا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقًا له وهو اصطلاح المفسّرين المتقدّمين كمجاهد وغيره ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخّرين. فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصّون لفظ التأويل بهذا المعنى بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني، ولهذا لما ظنّ طائفة من المتأخّرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران: ٧) أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلّا الله لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن وهو جبريل ولا يعلمه محمد ولا غيره من الأنبياء، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان. (ب١، ٣، ٣٨)

- أما أهل التبديل فهم نوعان: أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل. (در١، ٨، ٥)

أهل التجهيل

- أما الصنف الثالث - وهم أهل التجهيل -

فهم كثير من المنتسبين إلى السنّة وإتباع السلف، يقولون: إن الرسول صلّى الله عليه وسلّم لم يعرف معاني ما أنزل الله إليه من آيات الصفات، ولا جبريل يعرف معاني الآيات، ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك. وكذلك قولهم في أحاديث الصفات: إن معناها لا يعلمه إلّا الله، مع أن الرسول تكلّم بها ابتداء، فعلى قولهم يكون قد تكلّم بكلام لا يعرف معناه. وهؤلاء يظنّون أنهم اتّبعوا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧) فإنه وقف أكثر السلف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وهو وقف صحيح، لكن لم يفرّقوا بين معنى الكلام وتفسيره، وبين "التأويل" الذي انفرد الله تعالى بعلمه وظنّوا أن "التأويل" المذكور في كلام الله تعالى هو "التأويل" المذكور في كلام المتأخّرين، وغلطوا في ذلك. (فتح، ١٠٤، ٢٢)

أهل التحريف والتأويل

- أما أهل التبديل فهم نوعان: أهل الوهم والتخييل وأهل التحريف والتأويل. فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر وعن الجنّة والنار بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه لكنهم خاطبوهم بما يتخيّلون به ويتوهّمون به أن الله جسم عظيم وأن الأبدان تعاد وأن لهم نعيمًا محسوسًا وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهّمون به ويتخيّلون أن الأمر هكذا وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلّا بهذه الطريق. وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل كالقانون الذي ذكره في رسالته الأضحوية وهؤلاء يقولون الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبًا وباطلًا ومخالفة للحق فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة، ثم من هؤلاء من يقول النبي كان يعلم الحق ولكن أظهر خلافه للمصلحة، ومنهم من يقول ما كان يعلم الحقّ كما يعلمه نظّار الفلاسفة وأمثالهم وهؤلاء يفضّلون الفيلسوف الكامل على النبي ويفضّلون الولي الكامل الذي له هذا المشهد على النبي، كما يفضّل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء في زعمه على الأنبياء وكما يفضّل الفارابي ومبشر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي. وأما الذين يقولون إن النبي كان يعلم ذلك فقد يقولون إن النبي أفضل من الفيلسوف لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف وابن سينا وأمثاله من هؤلاء، وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية كالملاحدة الإسماعيلية وأصحاب رسائل أخوان الصفاء والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدّمين من أهل الكتاب والسنّة كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان وخلق كثير غير هؤلاء، ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله أنهم قصدوا به التخييل دون التحقيق. وبيان الأمر

على ما هو عليه دون اليوم الآخر ومنهم من يقول بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك. ومثل هذه الأقوال يوجد في كلام كثير من النظّار ممن ينفي هذه الصفات في نفس الأمر كما يوجد في كلام طائفة. وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال ما في نفس الأمر وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات، وهم في أكثر ما يتأوّلونه قد يعلم عقلاؤهم علمًا يقينًا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه وهؤلاء كثيرًا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلّم بلفظه لا يقصدون طلب مراد المتكلّم به وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلّم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي به يعرف مراده فصاحبه كاذب على من تأوّل كلامه. ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل بل يقولون يجوز أن يراد كذا وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ. وأما كون النبي المعيّن يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلّم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعيّن. وفي الجملة فهذه طريق خلق كثير من المتكلّمين وغيرهم وعليها بنى سائر المتكلّمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبهم من المعتزلة والكلامية والسالمية والكرامية والشيعة وغيرهم. وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه وإن كان موافقًا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقًا له وهو اصطلاح المفسّرين المتقدّمين كمجاهد وغيره ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخّرين. فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصّون لفظ التأويل بهذا المعنى بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني، ولهذا لما ظنّ طائفة من المتأخّرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران: ٧) أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلّا الله لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن وهو جبريل ولا يعلمه محمد ولا غيره من الأنبياء، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان. (ب١، ٥، ٣)

- أما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلّا ما هو الحق في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر

هو ما علمناه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات. وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علمًا يقينًا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيرًا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلّم به، وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يُقْصد به صاحبه بيان مراد المتكلّم وتفسير كلامه بما يُعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يُعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأوّل كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل، بل يقولون: يجوز أن يُراد كذا، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ. وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس، ويُعلم من سياق الكلام وحال المتكلّم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين. وفي الجملة، فهذه طريق خلق كثير من المتكلّمين وغيرهم، وعليها بنى سائر المتكلّمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبهم من المعتزلة والكلّابية والسالمية والكرّامية والشيعة وغيرها. (در١، ١٢، ١)

أهل التخييل

- أهل التخييل: هم المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متكلّم ومتصوّف: ومتفقّه. فإنهم يقولون: إن ما ذكر الرسول من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر إنما هو تخييل للحقائق لينتفع الجمهور به، لا أنه بيّن به الحق، ولا هدى به الخلق، ولا أوضح به الحقائق. ثم هم على قسمين. منهم من يقول: إن الرسول لم يعلم الحقائق على ما هي عليه، ويقولون: إن من المتفلسفة الإلٰهية: من علمها، وكذلك من الأشخاص الذين يسمّونهم الأولياء: من علمها، ويزعمون أن من الفلاسفة والأولياء: من هو أعلم بالله واليوم الآخر من المرسلين. وهذه مقالة غلاة الملحدين من الفلاسفة والباطنية، باطنية الشيعة وباطنية الصوفية. ومنهم من يقول: بل الرسول علمها، لكن لم يبيّنها، وإنّما تكلّم بما يناقضها، وأراد من الخلق فهم ما يناقضها. لأن مصلحة الخلق في هذه الاعتقادات التي لا تطابق الحق، ويقول هؤلاء: يجب على الرسول أن يدعو الناس إلى اعتقاد التجسيم، مع أنه باطل، وإلى اعتقاد معاد الأبدان، مع أنه باطل. ويخبرهم بأن أهل الجنّة يأكلون ويشربون، مع أن ذلك باطل، قالوا: لأنه لا يمكن دعوة الخلق إلّا بهذه الطريق التي تتضمّن الكذب لمصلحة العباد. فهذا قول هؤلاء في نصوص الإيمان بالله واليوم الآخر. وأما الأعمال: فمنهم من يقرّها، ومنهم من يجريها هذا المجرى، ويقول: إنما يؤمر بها بعض الناس دون بعض، ويؤمر بها العامة دون الخاصة. فهذه طريقة الباطنية الملاحدة الإسماعيلية ونحوهم. (فتح، ١٠٢، ١٩)

- أهل التخييل: هم الفلاسفة والباطنية الذين يقولون: إنه خيل أشياء، لا حقيقة لها في الباطن، وخاصية النبوّة عندهم التخييل. (نقض، ٥٦، ١٢)

أهل التمثيل المشبّهة

- أهل التمثيل المشبّهة شبّهوا صفات الله

بصفات المخلوقات، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. (عقد، ٧١، ١٠)

أهل الحق

- أهل الحقّ لا يطعنون في جنس الأدلّة العقليّة، ولا فيما عَلِم العقل صحّته، وإنّما يطعنون فيما يدّعي المعارض أنّه يخالف الكتاب والسنّة. وليس في ذلك - ولله الحمد - دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامّة العقلاء، ولا دليل لم يُقدح فيه بالعقل. (أص، ١٧٥، ١٤)

أهل الحلول

- قول ابن عربي: ظاهره خلقه، وباطنه حقّه. هو قول أهل الحلول وهو متناقض في ذلك، فإنه يقول بالوحدة فلا يكون هناك موجودان أحدهما باطن والآخر ظاهر. والتفريق بين الوجود والعين تفريق لا حقيقة له بل هو من أقوال أهل الكذب. (رس١، ٧٧، ١٤)

أهل السنّة

- يمتاز أهل السنّة بأنهم لا ينفون عن الله ما وصف به نفسه، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يلحدون في أسمائه وآياته، ولا يكَيِّفون، ولا يمثّلون صفاته بصفات خلقه. (عقد، ٢٠، ١)

- يعتقدون (أهل السنّة) أنه سبحانه لا سمي له، ولا كفء، ولا ند، ولا يقاس بخلقه. وأنه أعلم بنفسه وبغيره، وأصدق قيلًا وأحسن حديثًا من خلقه. ثم رسل صادقون مصدقون بخلاف الذين يقولون على الله ما لا يعلمون قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ○ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ○ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سورة الصافات: ١٨٠ - ١٨٢). (عقد، ٢٠، ٥)

- أهل السنّة يثبّتون صفات الله تعالى وينفون مماثلتها للمخلوقات. (عقد، ٧١، ٧)

- أهل السنّة للعبد قدرة وإرادة وفعل وهبها الله له لتكون أفعاله حقيقة لا مجازًا مع اعتقادهم أن الله خالق كل شيء. (عقد، ٧٢، ٥)

- أهل السنّة من يرتكب كبيرة مؤمن ناقص الإيمان ويسمّى فاسقًا لا كافرًا، وإذا مات على كبيرة فهو تحت مشيئة اللّه. إن شاء عذّبه وإن شاء عفا عنه. (عقد، ٧٣، ٦)

- أهل السنّة مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان ينقص إيمانه بقدر معصيته. وأمره في الآخرة مفوّض إلى اللّه. إن شاء عفا عنه، وإن شاء عذّبه. (عقد، ٧٤، ٩)

- أهل السنّة يعترفون بفضل الصحابة. ويرتبونهم في الأفضلية. ويترضّون عليهم بما قاموا من مناصرة الرسول والدعوة الإسلامية. (عقد، ٧٦، ١)

- أهل السنّة الذين يقولون إن الأشياء ثابتة في علم الله قبل وجودها ليست ثابتة في الخارج فإن هؤلاء لا يقولون إن الأشياء الموجودة عين علمه ولا يقولون إن الأشياء المحسوسة بعد وجودها هي كما كانت في العلم بل يقولون إن الله علمها وقدّرها قبل أن تكون، والمخلوق قد يعلم أشياء قبل أن تكون كما نعلم نحن ما وصف لنا من أشراط الساعة وصفة القيامة وغير ذلك قبل أن يكون، ومن المعلوم أن علمنا بذلك ليس هو من جنس الحقيقة الموجودة في الخارج فإنّا إذا علمنا الماء والنار لم يكن في قلوبنا ماء ونار ولكن علمه بذلك يطابقه مطابقة العلم المعلوم ثم

اللفظ يطابق العلم مطابقة اللفظ المعنى ثم الخط يطابق اللفظ، وهذه المراتب الأربعة المشهودة هي الوجود العيني والعلمي واللفظي والرسمي وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان وفي البنان وقد تشبه هذه المطابقة مطابقة الصورة التي في المرآة للوجه ومطابقة النقش الذي في الشمعة والطين لنقش الخاتم الذي يطبع ذلك له. (بغ، ١٠٥، ١)

أهل الشرك

- أهل الشرك يشبهون الخالق بالمخلوق. كما يقول بعضهم: إذا كانت لك حاجة استوصي الشيخ فلان، فإنك تجده، أو توجّه إلى ضريحه خطوات وناده، يا شيخ! يقضي حاجتك، وهذا غلط، لا يحلّ فعله وإن كان من هؤلاء الداعين لغير الله من يرى صورة المدعو أحيانًا فذلك شيطان تمثّل له. كما وقع مثل هذا لعدد كثير. (فت١١، ٥٢٦، ١٨)

أهل الصفّة

- الصفّة لم تكن إلا بالمدينة، وكانت صفّة في شمالي مسجده صلى الله عليه وسلم ينزل بها الغرباءُ الذين ليس لهم أهل وأصحاب ينزلون عندهم، فإن المؤمنين كانوا يهاجرون إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، فمن أمكنه أن ينزل في مكان نزل به؛ ومن تَعَذَّر ذلك عليه نزل في المسجد، إلى أن يتيسّر له مكان ينتقل إليه. ولم يكن أهل الصفّة ناسًا بأعيانهم يلازمون الصفّة، بل كانوا يقلُّون تارة ويكثرون أُخرى، ويقيم الرجل بها زمانًا، ثم ينتقل منها، والذين ينزلون بها هم من جنس سائر المسلمين، ليس لهم مزيّة في علم ولا دين، بل فيهم من ارتدّ عن الإسلام وقتله النبي صلى الله عليه وسلم، كالعرنيين الذين اجتوَوا المدينة، أي: استوخموها، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح - أي إبل لها لبن - وأمرهم أن يشربوا من أبوالها وألبانها، فلما صحّوا؛ قتلوا الراعي. (فرقان، ١٢، ٣)

أهل الصفة

- أما الصّفة التي ينسب إليها أهل الصفة من أصحاب النبي صلّى الله عليه وسلّم فكانت في مؤخّر مسجد النبي صلّى الله عليه وسلّم في شمال المسجد بالمدينة النبوية كان يأوي إليها من فقراء المسلمين من ليس له أهل ولا مكان يأوي إليه. وذلك أن الله سبحانه وتعالى لما أمر نبيّه والمؤمنين أن يهاجروا إلى المدينة النبوية حين آمن به من آمن من أكابر أهل المدينة من الأوس والخزرج وبايعهم بيعة العقبة عند منى وصار للمؤمنين دار عزّ ومنعة جعل المؤمنون من أهل مكّة وغيرهم يهاجرون إلى المدينة، وكان المؤمنون السابقون بها صنفين: المهاجرين الذين هاجروا إليها من بلادهم والأنصار الذين هم أهل المدينة، وكان من لم يهاجر من الأعراب وغيرهم من المسلمين لهم حكم آخر، وآخرون كانوا ممنوعين من الهجرة لمنع أكابرهم لهم بالقيد والحبس، وآخرون كانوا مقيمين بين ظهراني الكفّار المستظهرين عليهم وكل هذه الأصناف مذكورة في القرآن وحكمهم باقٍ إلى يوم القيامة في أشباههم ونظائرهم. (رس١، ٢٦، ٢٤)

- كان أهل الصفة ضيف الإسلام يبعث إليهم

النبي صلّى الله عليه وسلّم بما يكون عنده، فإن الغالب كان عليهم الحاجة لا يقوم ما يقدرون عليه من الكسب بما يحتاجون إليه من الرزق. (رس١، ٣٠، ١٨)

أهل العلم

- أهل العلم الذين يحفظون على الأمة والكتاب والسنّة: صورة ومعنى؛ مع أن حفظ ذلك واجب على الأمة عمومًا على الكفاية منهم، ومنه ما يجب على أعيانهم، وهو علم العين، الذي يجب على المسلم في خاصة نفسه؛ لكن وجوب ذلك عينًا وكفاية على أهل العلم الذين رأسوا فيه، أو رزقوا عليه، أعظم من وجوبه على غيرهم؛ لأنه واجب بالشرع عمومًا. وقد يتعيّن عليهم لقدرتهم عليه وعجز غيرهم؛ ويدخل في القدرة استعداد العقل، وسابقة الطلب، ومعرفة الطرق الموصلة إليه، من الكتب المصنّفة، والعلماء المتقدّمين، وسائر الأدلّة المتعدّدة، والتفرّغ له عمّا يشغل به غيرهم. ولهذا مضت السنّة، بأن الشروع في العلم والجهاد يلزم، كالشروع في الحجّ، يعني أن ما حفظه من علم الدين، وعلم الجهاد ليس له إضاعته. (فت٢٨، ١٨٦، ٧)

أهل الكلام

- أهل الكلام أصل كلامهم في الجواهر والأعراض مبني على مخالفة الحسّ والعقل فإنهم يقولون إنّا لا نشهد بل ولا نعلم في زماننا حدوث شيء من الأعيان القائمة بنفسها، بل كل ما نشهد حدوثه بل كل ما حدث من قبل أن يخلق آدم إنّما تحدث أعراض في الجواهر التي هي باقية لا تستحيل قط بل تجتمع وتتفرّق والخلق عندهم الموجود في زماننا وقبل زماننا إنّما هو جمع وتفريق لا ابتداع عين وجوهر قائم بنفسه ولا خلق لشيء قائم بنفسه لا إنسان ولا غيره وإنما يخلق أعراضًا، ويقولون إن كل ما نشاهده من الأعيان فإنها مركّبة من جواهر كل جوهر منها لا يتميّز يمينه عن شماله وهذا مخالفة للحسّ والعقل كالأول. ويقول كثير منهم أن الأعراض لا تبقى زمانين ويقولون إنه لا يفنى ويعدم في زمانين شيء من الأعيان بل كما لا يحدث شيء من الأعيان لا يفنى شيء من الأعيان فهذا أصل علمهم ودينهم ومعقولهم الذي بنوا عليه حدوث العالم وإثبات الصانع وهو مخالف للحسّ والعقل. ويقول الذين يثبتون الجوهر الفرد إن الفلك والرحاء وغيرهما يتفكّك كلما استدار ويقول كثير منهم إن كل شيء فإنه يمكن رؤيته وسمعه ولمسه إلى غير ذلك من الأمور التي جعلوها أصول علمهم ودينهم، وهي مكابرة للحسّ والعقل، والمتفلسفة أضلّ من هؤلاء فإنهم يجعلون ما في الذهن ثابتًا في الخارج فيدعون أن ما يتصوّره العقل من المعاني الغائبة الكلّية موجودة في الجواهر قائمة بأنفسها إما مجرّدة عن الأعيان وإمّا مقترنة بها، وكذلك العدد والمقدار والخلاء والدهر والمادة يدّعون وجود ذلك في الخارج وكذلك ما يثبتونه من العقول. والعلّة الأولى الذي يسمّيه متأخّروهم واجب الوجود وعامة ما يثبتونه من العقليات إنّما يوجد في الذهن، فالذي لا ريب في وجوده نفس الإنسان وما يقوم بها ثم ظنّوا ما يقوم بها من العقليات موجودًا في الخارج، فكان إفسادهم للعقل أعظم كما أن إفساد المتكلّمين للحسّ أعظم،

مع أن هؤلاء المتفلسفة عمدتهم هي العلوم العقلية، والعقليات عندهم أصحّ من الحسّيات وأولئك المتكلّمون أصول علمهم هي الحسّيات ثم يستدلّون بها على العقليات. (نبا، ٢٨٥، ١٥)

أهل المنطق

- نظّار المسلمين يعيّبون طريقة أهل المنطق، ويبيّنون ما فيه من العِيّ، واللكنة، وقصور العقل، وعجز النطق. ويبيّنون أنّها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك (ر١، ١٩٦، ٨)

أهل الوحدة الملاحدة

- الفناء ثلاثة أقسام: فناء عن وجود السوى وفناء عن شهود السوى وفناء عن عبادة السوى. فالأول هو فناء أهل الوحدة الملاحدة كما فسّروا به كلام الحلاج وهو أن يجعل الوجود وجودًا واحدًا. وأما الثاني وهو الفناء عن شهود السوى فهذا هو الذي يعرض لكثير من السالكين كما يحكى عن أبي يزيد وأمثاله وهو مقام الاصطلام وهو أن يغيب بموجوده عن وجوده وبمعبوده عن عبادته وبمشهوده عن شهادته وبمذكوره عن ذكره، فيظنّ من لم يكن، ويبقى من لم يزل، وهذا كما يحكى أن رجلًا كان يحب آخر فألقى المحبوب نفسه في الماء فألقى المحبّ نفسه خلفه فقال أنا وقعت فلم وقعت أنت؟ فقال: غبت بك عني، فظننت أنك إني. فهذا حال من عجز عن شيء من المخلوقات إذا شهد قلبه وجود الخالق وهو أمر يعرض لطائفة من السالكين، ومن الناس من يجعل هذا من السلوك ومنهم من يجعله غاية السلوك حتى يجعلوا الغاية هو الفناء في توحيد الربوبية، فلا يفرّقون بين المأمور والمحظور، والمحبوب والمكروه، وهذا غلط عظيم غلطوا فيه بشهود القدر وأحكام الربوبية عن شهود الشرع والأمر والنهي وعبادة الله وحده وطاعة رسوله، فمن طلب رفع إنيته بهذا الاعتبار لم يكن محمودًا على هذا ولكن قد يكون معذورًا. وأما النوع الثالث وهو الفناء عن عبادة السوى فهذا حال النبيين وأتباعهم وهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبحبه عن حب ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه. وبالتوكّل عليه عن التوكّل على ما سواه. فهذا تحقيق توحيد الله وحده لا شريك له وهو الحنيفية ملّة إبراهيم، ويدخل في هذا أن يفنى عن اتباع هواه بطاعة الله فلا يحب إلّا لله، ولا يبغض إلّا لله، ولا يعطي إلّا لله، ولا يمنع إلّا لله. فهذا هو الفناء الديني الشرعي الذي بلغ الله به رسله وأنزل به كتبه. (رس١، ٨٢، ٢١)

أهل الوهم والتخييل

- أما أهل التبديل فهم نوعان: أهل الوهم والتخييل وأهل التحريف والتأويل. فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر وعن الجنّة والنار بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه لكنهم خاطبوهم بما يتخيّلون به ويتوهّمون به أن الله جسم عظيم وأن الأبدان تعاد وأن لهم نعيمًا محسوسًا وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهّمون به ويتخيّلون أن الأمر هكذا وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة

الجمهور إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلّا بهذه الطريق. وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل كالقانون الذي ذكره في رسالته الأضحوية وهؤلاء يقولون الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبًا وباطلًا ومخالفة للحق فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة، ثم من هؤلاء من يقول النبي كان يعلم الحق ولكن أظهر خلافه للمصلحة، ومنهم من يقول ما كان يعلم الحقّ كما يعلمه نظّار الفلاسفة وأمثالهم وهؤلاء يفضّلون الفيلسوف الكامل على النبي ويفضّلون الولي الكامل الذي له هذا المشهد على النبي، كما يفضّل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء في زعمه على الأنبياء وكما يفضّل الفارابي ومبشر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي. وأما الذين يقولون إن النبي كان يعلم ذلك فقد يقولون إن النبي أفضل من الفيلسوف لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف وابن سينا وأمثاله من هؤلاء، وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية كالملاحدة الإسماعيلية وأصحاب رسائل أخوان الصفاء والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدّمين من أهل الكتاب والسنّة كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان وخلق كثير غير هؤلاء، ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله أنهم قصدوا به التخييل دون التحقيق. وبيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر ومنهم من يقول بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك. ومثل هذه الأقوال يوجد في كلام كثير من النظّار ممن ينفي هذه الصفات في نفس الأمر كما يوجد في كلام طائفة. وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال ما في نفس الأمر وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات، وهم في أكثر ما يتأوّلونه قد يعلم عقلاؤهم علمًا يقينًا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه وهؤلاء كثيرًا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلّم بلفظه لا يقصدون طلب مراد المتكلّم به وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلّم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي به يعرف مراده فصاحبه كاذب على من تأوّل كلامه. ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل بل يقولون يجوز أن يراد كذا وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ. وأما كون النبي المعيّن يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلّم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعيّن. وفي الجملة فهذه طريق

خلق كثير من المتكلّمين وغيرهم وعليها بنى سائر المتكلّمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبهم من المعتزلة والكلامية والسالمية والكرامية والشيعة وغيرهم. وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه وإن كان موافقًا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقًا له وهو اصطلاح المفسّرين المتقدّمين كمجاهد وغيره ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخّرين. فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصّون لفظ التأويل بهذا المعنى بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني، ولهذا لما ظنّ طائفة من المتأخّرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران: ٧) أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلّا الله لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن وهو جبريل ولا يعلمه محمد ولا غيره من الأنبياء، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان. (ب١، ٣٨، ٣)

- أهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيّلون به ويتوهّمون به أن الله جسم عظيم، وأن الأبدان تعاد، وأن لهم نعيمًا محسوسًا، وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلّا بهذه الطريق. وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل، كالقانون الذي ذكره في "رسالته الأضحوية". وهؤلاء يقولون: الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبًا وباطلًا ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة. ثم من هؤلاء من يقول: النبي كان يعلم الحق، ولكن أظهر خلافه للمصلحة. ومنهم من يقول: ما كان يعلم الحق، كما يعلمه نظّار الفلاسفة وأمثالهم. وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي، ويفضلون الولي الكامل الذي له هذا المشهد على النبي، كما يفضل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء - في زعمه - على الأنبياء، وكما يفضل الفارابي ومبشّر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي. وأما الذين يقولون: إن النبي كان يعلم ذلك، فقد يقولون: إن النبي أفضل من الفيلسوف، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة، وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف، وابن سينا وأمثاله من هؤلاء. وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية، كالملاحدة

الإسماعيلية، وأصحاب رسائل "إخوان الصفاء" والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول، وابن رشد الحفيد، وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدّمين من أهل الكتاب والسنّة، كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة "حي ابن يقظان"، وخلق كثير غير هؤلاء. ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله: أنهم قصدوا به التخييل دون التحقيق، وبيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر. ومنهم من يقول: بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله، كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك، ومثل هذه الأقوال يوجد في كلام كثير من النظّار ممن ينفي هذه الصفات في نفس الأمر، كما يوجد في كلام طائفة. (در١، ٨، ٦)

أواسط

- الأواسط - التي هي الأدلّة - مما يتنوّع ويتعدّد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية، كما إذا كان «الوسط» خبرًا صادقًا فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا (ر١، ١٩٤، ٢٣)

أول بدعة

- أول بدعة حدثت في هذه الأمة بدعة الخوارج المكفرة بالذنوب فإنهم يكفرون الفاسق الملي، فزعمت الخوارج والمعتزلة أن الذنوب الكبيرة - ومنهم من قال والصغيرة - لا تجامع الإيمان أبدًا بل تنافيه وتفسده كما يفسد الأكل والشرب الصيام. قالوا والإيمان هو فعل المأمور وترك المحظور فمتى بطل بعضه بطل كله كسائر المركّبات، فيكون العاصي كافرًا لأنه ليس إلّا مؤمن أو كافر. وقالت المعتزلة: ننزله منزلة بين المنزلتين: نخرجه من الإيمان ولا ندخله في الكفر. وقابلتهم المرجئة والجهمية ومن اتّبعهم من الأشعرية والكرامية فقالوا ليس من الإيمان فعل الأعمال الواجبة ولا ترك المحظورات البدنية، فإن الإيمان لا يقبل الزيادة ولا النقصان، بل هو شيء واحد يستوي فيه جميع المؤمنين من الملائكة والمقتصدين والمقرّبين والظالمين. وأما السلف والأئمة فاتّفقوا على أن الإيمان قول وعمل، فيدخل في القول قول القلب واللسان، وفي العمل عمل القلب والأركان. (سلف، ٧، ٢١)

أولو الأمر

- أولو الأمر صنفان: الأمراء والعلماء، وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس، فعلى كل منهما أن يتحرّى بما يقوله ويفعله، طاعة الله ورسوله واتباع كتاب الله، ومتى أمكن في الحوادث المشكلة معرفة ما دلَّ عليه الكتاب والسنّة، كان هو الواجب؛ وإن لم يمكن ذلك لضيق الوقت أو عجز الطالب، أو تكافؤ الأدلّة عنده أو غير ذلك، فله أن يُقلّد من يرتضي علمه ودينه. هذا أقوى الأقوال. (ش، ١٥٩، ٤)

- أولو الأمر صنفان: الأمراء والعلماء، وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس، فعلى كل منهما أن يتحرّى بما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله، واتّباع كتاب الله. ومتى أمكن في الحوادث المشكلة معرفة ما دلّ عليه الكتاب والسنّة كان هو الواجب؛ وإن لم يمكن ذلك لضيق الوقت أو عجز الطالب، أو تكافؤ الأدلّة عنده أو غير ذلك، فله أن يقلّد من

يرتضي علمه ودينه. هذا أقوى الأقوال. وقد قيل: ليس له التقليد بكل حال، وقيل: له التقليد بكل حال. والأقوال الثلاثة في مذهب أحمد وغيره. (فت٢٨، ٣٨٨، ٣)

أولياء الله

- أولياء الله هم الذين يتبعون رضاه بفعل المأمور، وترك المحظور، والصبر على المقدور، وهذه جملة لها بسط طويل لا يتّسع له هذا المكان. (فت١، ٨٥، ٤)

- أفضل أولياءِ الله هم أنبياؤُه، وأفضل أنبيائه هم المرسلون منهم، وأفضل المرسلين أولو العزم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم وسلم. (فرقان، ٧، ٨)

- إذا كان أولياءُ الله هم المؤمنين المتّقين، فبحسب إيمان العبد وتقواه تكون ولايته لله تعالى، فمن كان أكمل إيمانًا وتقوى، كان أكمل ولاية لله، فالناس متفاضلون في ولاية الله عزّ وجلّ، بحسب تفاضلهم في الإيمان والتقوى، وكذلك يتفاضلون في عداوة الله، بحسب تفاضلهم في الكفر والنفاق، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٤ - ١٢٥) وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ (التوبة: ٣٧) وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ (محمد: ١٧) وقال تعالى في المنافقين: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ (البقرة: ١٠) فبيّن سبحانه وتعالى: أن الشخص الواحد، قد يكون فيه قسط من ولاية الله، بحسب إيمانه، وقد يكون فيه قسط من عداوة الله، بحسب كفره ونفاقه. (فرقان، ٢١، ١٢)

- أولياءُ الله على طبقتين: سابقون مقرَّبون، وأصحاب يمين مقتصدُون وذكرهم الله في عدّة مواضع من كتابه العزيز، في أول سورة (الواقعة) وآخرها، وفي سورة (الإنسان) و(المطففين)، وفي سورة (فاطر)؛ فإنه سبحانه وتعالى ذكر في (الواقعة) القيامة الكبرى في أولها، وذكر القيامة الصغرى في آخرها. (فرقان، ٢٢، ١٠)

- إذا كان أولياءُ الله عزّ وجلّ، هم المؤمنين المتّقين، والناس يتفاضلون في الإيمان والتقوى، فهم متفاضلون في ولاية الله بحسب ذلك، كما أنهم لما كانوا متفاضلين في الكفر والنفاق، كانوا متفاضلين في عداوة الله بحسب ذلك. وأصل الإيمان والتقوى: الإيمان برسل الله، وجِماعُ ذلك: الإيمان بخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم؛ فالإيمان به يتضمّن الإيمان بجميع كتب الله ورسله. وأصل الكفر والنفاق، هو الكفر بالرسل، وبما جاؤُوا به، فإن هذا هو الكفر الذي يستحقّ صاحبه العذاب في الآخرة. (فرقان، ٣٣، ٦)

- ليس لأولياءِ الله شيءٌ يتميّزون به عن الناس في الظاهر من الأُمور المباحات، فلا يتميّزون بلباس دون لباس إذا كان كلاهما مباحًا، ولا بحلق شعر أو تقصيره أو ظفره، إذا كان مباحًا، كما قيل: كم من صدّيق في قباء، وكم من زنديق في عباء. بل يوجد في جميع أصناف أمة محمد صلى الله عليه وسلم إذا لم يكونوا من أهل البدع الظاهرة والفجور، فيوجدون في أهل القرآن وأهل

العلم، ويوجد في أهل الجهاد والسيف ويوجدون في التجّار والصنّاع والزرّاع. (فرقان، ٤١، ٨)

- اتّفق أولياءُ الله، على أن الرجل لو طار في الهواءِ، أو مشى على الماءِ، لم يغترّ به حتى ينظر متابعته لرسول الله صلى الله عليه وسلم وموافقته لأمره ونهيه. وكرامات أولياءِ الله تعالى، أعظم من هذه الأمور، وهذه الأمور الخارقة للعادة، وإن كان قد يكون صاحبها وليًّا لله، فقد يكون عدوًّا لله، فإن هذه الخوارق تكون لكثير من الكفار والمشركين وأهل الكتاب والمنافقين، وتكون لأهل البدع، وتكون من الشياطين، فلا يجوز أن يظنّ أن كل من كان له شيءٌ من هذه الأمور أنه وليّ لله، بل يعتبر أولياءُ الله بصفاتهم وأفعالهم وأحوالهم التي دلّ عليها الكتاب والسنّة، ويعرفون بنور الإيمان والقرآن، وبحقائق الإيمان الباطنة وشرائع الإسلام الظاهرة. (فرقان، ٦٢، ٤)

- أولياءُ الله المتّقون هم الذين فعلوا المأمور، وتركوا المحظور، وصبروا على المقدور، فأحبهم وأحبّوه، ورضي عنهم ورضوا عنه. (فرقان، ١٢٠، ٧)

أولياء الشيطان

- من الإيمان به (الرسول صلى الله عليه وسلم): الإيمان بأنه هو الواسطة بين الله وبين خلقه في تبليغ أمره ونهيه، ووعده ووعيده، وحلاله وحرامه. فالحلال ما أحلّه الله ورسوله، والحرام ما حرّمه الله ورسوله، والدين ما شرّعه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم. فمن اعتقد أن لأحد من الأولياء طريقًا إلى الله من غير متابعة محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر من أولياء الشيطان. وأما خلق الله تعالى للخلق، ورزقه إياهم، وإجابته لدعائهم، وهدايته لقلوبهم، ونصرهم على أعدائهم، وغير ذلك من جلب المنافع ودفع المضار، فهذا لله وحده، يفعله بما يشاءُ من الأسباب، لا يدخل في مثل هذا وساطة الرسل. (فرقان، ١٧، ٥)

أوليات

- المشهورات قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة، وإن كانت صادقة فليست تنسب إلى الأوليات ونحوها، إذا لم تكن بيّنة الصدق عند العقل الأول إلّا بنظر، وإن كانت محمودة عنده، والصادق غير المحمود، وكذلك الكاذب غير الشنيع، ورب شنيع حق، ورب محمود كاذب. (در٦، ١٠٠، ٨)

آيات

- إسم المعجزة يعمّ كل خارق للعادة في اللغة، وعرف الأئمة المتقدّمين كالإمام أحمد بن حنبل، وغيره، ويسمّونها الآيات. لكن كثيرًا من المتأخّرين يفرّق في اللفظ بينهما، فيجعل المعجزة للنبي، والكرامة للولي، وجماعهما: الأمر الخارق للعادة. (مع، ٢٧، ٣)

آيات الأنبياء

- آيات الأنبياء ليس من شرطها استدلال النبي بها ولا تحدّيه بالإتيان بمثلها بل هي دليل على نبوّته وإن خلت عن هذين القيدين وهذا كإخبار من تقدّم بنبوّة محمد فإنه دليل على صدقه، وإن كان هو لم يعلم بما أخبروا به ولا يستدلّ به وأيضًا فما كان يظهره الله على يديه من الآيات مثل تكثير الطعام والشراب

مرّات كنبع الماء من بين أصابعه غير مرّة وتكثير الطعام القليل حتى كفى أضعاف أضعاف من كان محتاجًا إليه وغير ذلك كله من دلائل النبوّة، ولم يكن يظهرها للاستدلال بها ولا يتحدّى بمثلها بل لحاجة المسلمين إليها وكذلك إلقاء الخليل في النار إنما كان بعد نبوّته ودعائه لهم إلى التوحيد. (نبا، ١٠٦، ١٣)

آيات الأنبياء وبراهينهم

- آيات الأنبياء وبراهينهم وهي الأدلّة والعلامات المستلزمة لصدقهم؛ والدليل لا يكون إلّا مستلزمًا للمدلول عليه مختصًّا به، لا يكون مشتركًا بينه وبين غيره، فإنه يلزم من تحقّقه تحقّق المدلول، وإذا انتفى المدلول انتفى هو؛ فما يوجد مع وجود الشيء ومع عدمه لا يكون دليلًا عليه؛ بل الدليل ما لا يكون إلّا مع وجوده فما وجد مع النبوّة تارة ومع عدم النبوّة تارة لم يكن دليلًا على النبوّة، بل دليلها ما يلزم من وجوده وجودها. وهنا اضطرب الناس فقيل دليلها جنس يختصّ بها وهو الخارق للعادة؛ فلا يجوز وجوده لغير نبي، لا ساحر؛ ولا كاهن؛ ولا ولي، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة وغيرهم كابن حزم وغيره. وقيل بل الدليل هو الخارق للعادة بشرط الاحتجاج به على النبوّة والتحدّي بمثله؛ وهذا منتفٍ في السحر والكرامة كما يقول ذلك من يقوله من متكلّمي أهل الإثبات كالقاضيين أبي بكر وأبي يعلى وغيرهما... وفرق بين أن يقال العلم والبيان وقراءة القرآن لا يكون إلّا من حي؛ وبين أن يقال كونه حيًّا يوجب أن يكون عالمًا قارئًا. ومن هنا دخل الغلط على هؤلاء. وليس في الكتاب والسنّة تعليق الحكم بهذا الوصف؛ بل ولا ذكر خرق العادة ولا لفظ المعجز. وإنّما فيه آيات وبراهين، وذلك يوجب اختصاصها بالأنبياء. (نبا، ٢٨، ٢)

آيات خارقة

- الآيات الخارقة جنسان: جنس في نوع العلم؛ وجنس في نوع القدرة فما اختصّ به النبي من العلم خارج عن قدرة الأنس والجنّ وما اختصّ به من المقدورات خارج عن قدرة الإنس، والجن وقدرة الجن في هذا الباب كقدرة الإنس، لأن الجن هم من جملة من دعاه الأنبياء إلى الإيمان وأرسلت الرسل إليهم. (نبا، ٧، ٨)

آيات الصفات

- الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستّة أقسام، كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة: قسمان يقولون: تجري على ظواهرها. وقسمان يقولون: هي على خلاف ظاهرها. وقسمان يسكتون. أما الأولون: فقسمان: أحدهما. من يجريها على ظاهرها، ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين. فهؤلاء المشبِّهة. ومذهبهم باطل أنكره السلف؛ وإليه توجّه الردّ بالحق. الثاني: من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله، كما يجري ظاهر إسم العليم والقدير والرب والإله والموجود والذات ونحو ذلك على ظاهره اللائق بجلال اللّه. فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوق: إما جوهر محدث، وإما عرض قائم به، فالعلم والقدرة والكلام والمشيئة والرحمة والرضا والغضب ونحو

ذلك في حق العبد: أعراض، والوجه واليد والعين في حقّه: أجسام. فإذا كان الله موصوفًا عند عامة أهل الإثبات بأن له علمًا وقدرة وكلامًا ومشيئة، وإن لم يكن ذلك عرضًا، يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين. جاز أن يكون وجه الله ويداه صفات ليست أجسامًا يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين. وهذا هو المذهب الذي حكاه الخطابي وغيره عن السلف، وعليه يدلّ كلام جمهورهم، وكلام الباقين لا يخالفه. وهو أمر واضح. فإن الصفات كالذات، فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس ذات المخلوقات، فصفاته ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات. فمن قال: لا أعقل علمًا ويدًا إلّا من جنس العلم واليد المعهودين. قيل له: فكيف تعقل ذاتًا من غير جنس ذوات المخلوقين؟ ومن المعلوم: أن صفات كل موصوف تناسب ذاته، وتلائم حقيقته فمن لم يفهم من صفات الرب الذي ليس كمثله شيء إلّا ما يناسب المخلوق: فقد ضلّ في عقله ودينه. ... وأما القسمان اللذان ينفيان ظاهرها - أعني الذين يقولون: ليس لها في الباطن مدلول هو صفة لله تعالى قط، وأن الله لا صفة له ثبوتية، بل صفاته: إما سلبية وإما إضافية، وإما مركّبة منهما، أو يثبتون بعض الصفات، وهي الصفات السبعة أو الثمانية أو الخمسة عشر، أو يثبتون الأحوال دون الصفات على ما قد عرف من مذاهب المتكلّمين - فهؤلاء قسمان: قسم يتأوّلونها ويميّزون المراد، مثل قولهم "استوى" بمعنى استولى، أو بمعنى علوّ المكانة والقدر، أو بمعنى ظهور نوره للعرش، أو بمعنى انتهاء الخلق إليه - إلى غير ذلك من معاني المتكلّمين - وقسم يقولون: الله أعلم بما أراد بها، لكنّا نعلم أنّه لم يرد إثبات صفة خارجية عمّا علمناه. وأما القسمان الواقفان: فقسم يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز أن لا يكون المراد صفة الله، ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم. وقوم يمسكون عن هذا كله، ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات. فهذه الأقسام الستة كلها لا يمكن أن يخرج الرجل عن قسم منها. والصواب في كثير من آيات الصفات وأحاديثها: القطع بالطريقة الثابتة، كالآيات والأحاديث الدالّة على أن الله سبحانه وتعالى فوق عرشه. وتعلم الطريقة الصواب في هذا وأمثاله بدلالة الكتاب والسنّة والإجماع على ذلك دلالة لا تحتمل النقيض، وفي بعضها قد يغلب على الظنّ ذلك، مع احتمال النقيض، وتردّد المؤمن في ذلك: هو بحسب ما يؤتاه من العلم والإيمان. (فتح، ١٥٩، ١٨)

آية

- «الآية» هي العلامة، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، لا يكون مدلوله أمرًا كلّيًا مشتركًا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، كما أنّ الشمس آية النهار (ر١، ١٥٨، ١٦)
- الآية: هي العلامة. وهي ما تستلزم بنفسها لما هي آية عليه، من غير توسّط حدّ أوسط، ينتظم به قياس مشتمل على مقدّمة كلّية؛

كالشعاع فإنه آية الشمس، وكذلك النبات للمطر في الأرض القفر، والدخان للنار، وإن لم ينعقد في النفس قياس؛ بل العقل يعلم تلازمهما بنفسه، فيعلم من ثبوت الآية ثبوت لازمها، والعلم بالتلازم قد يكون فطريًّا، وقد لا يكون. (فت٢، ٧٤، ٦)

إيقاع للطلاق

- أما "صيغة التنجيز" فهو إيقاع الطلاق مطلقًا مرسلًا من غير تقييد بصفة ولا يمين؛ كقوله: أنت طالق. أو مطلقة. أو: فلانة طالق. أو: أنت الطلاق. أو طلقتك، ونحو ذلك مما يكون بصيغة الفعل، أو المصدر، أو اسم الفاعل، أو اسم المفعول: فهذا يقال له: طلاق منجز. ويقال. طلاق مرسل. ويقال: طلاق مطلق. أي غير معلّق بصفة. فهذا إيقاع للطلاق. وليس هذا بيمين يخيّر فيه بين الحنث وعدمه؛ ولا كفارة في هذا باتفاق المسلمين والفقهاء في عرفهم المعروف بينهم لا يسمّون هذا يمينًا ولا حلفًا؛ ولكن من الناس من يقول: حلفت بالطلاق. ومراده أنه أوقع الطلاق. (فت٣٣، ٤٤، ١٣)

أيمان

- إذا حلف الرجل يمينًا من الأيمان. فالأيمان "ثلاثة أقسام" "أحدها" ما ليس من أيمان المسلمين، وهو الحلف بالمخلوقات. كالكعبة والملائكة، والمشايخ، والملوك والآباء؛ وتربتهم، ونحو ذلك. فهذه يمين غير منعقدة، ولا كفّارة فيها باتّفاق العلماء؛ بل هي منهي عنها باتّفاق أهل العلم والنهي نهي تحريم في أصحّ قوليهم. ففي الصحيح عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "من كان حالفًا فليحلف بالله أو ليصمت" وقال "إن الله ينهاكم ان تحلفوا بآبائكم" وفي السنن عنه أنه قال: "من حلف بغير الله فقد أشرك". "والثاني" اليمين بالله تعالى كقوله: والله لأفعلن. فهذه يمين منعقدة فيها الكفّارة إذا حنث فيها باتّفاق المسلمين. وأيمان المسلمين التي هي في معنى الحلف بالله مقصود الحالف بها تعظيم الخالق - لا الحلف بالمخلوقات - كالحلف بالنذر، والحرام، والطلاق، والعتاق، كقوله: إن فعلت كذا فعلي صيام شهر أو الحج إلى بيت الله. أو الحلّ علي حرام لا أفعل كذا. أو إن فعلت كذا فكل ما أملكه حرام. أو الطلاق يلزمني لأفعلن كذا. أو لا أفعله. أو إن فعلته فنسائي طوالق، وعبيدي أحرار، وكل ما أملكه صدقة، ونحو ذلك فهذه الأيمان للعلماء فيها ثلاثة أقوال. قيل إذا حنث لزمه ما علقه وحلف به. وقيل لا يلزمه شيء. وقيل: يلزمه كفارة يمين. ومنهم من قال: الحلف بالنذر يجزيه فيه الكفارة، والحلف بالطلاق والعتاق يلزمه ما حلف به. وأظهر الأقوال وهو القول الموافق للأقوال الثابتة عن الصحابة وعليه يدلّ الكتاب والسنّة والاعتبار: أنه يجزئه كفارة يمين في جميع أيمان المسلمين. (فت٣٣، ٦٨، ٢)

- الأيمان "ثلاثة أقسام": أما الحلف بالله ففيه الكفّارة بالاتفاق. وأما الحلف بالمخلوقات فلا كفّارة فيه بالاتّفاق؛ إلّا الحلف بالنبي صلّى الله عليه وسلّم. "قولان" في مذهب أحمد. والجمهور أنه لا كفّارة فيه، وقد عدى بعض أصحاب ذلك إلى جميع النبيين. وجماهير العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم

على خلاف ذلك. وأما ما عقد من الأيمان بالله تعالى وهو هذه الأيمان فللمسلمين فيها "ثلاثة أقوال" وإن كان من الناس من ادّعى الإجماع في بعضها: فهذا كما أن كثيرًا من مسائل النزاع يدعي فيها الإجماع من لم يعلم النزاع، ومقصوده أني لا أعلم نزاعًا. فمن علم النزاع وأثبته كان مثبتًا عالمًا، وهو مقدّم على النافي الذي لا يعلمه باتّفاق المسلمين. (فت٣٣، ١٣٦، ١)

- اليمين تشتمل على جملتين جملة: مقسم بها، وجملة مقسم عليها. ومسائل الأيمان إما في حكم المحلوف به، وإما في حكم المحلوف عليه. فأما المحلوف به فالأيمان التي يحلف بها المسلمون مما قد يلزم بها حكم "ستة أنواع" ليس لها سابع. "أحدها" اليمين بالله، وما في معناها مما فيه التزام كفر على تقدير الخبر كقوله هو يهودي أو نصراني إن فعل كذا. على ما فيه من الخلاف بين الفقهاء. "الثاني" اليمين بالنذر الذي يسمّى "نذر اللحاج والغضب" كقوله علي الحج لا أفعل كذا، أو إن فعلت كذا فعلي الحجّ، أو مالي صدقة إن فعلت كذا، ونحو ذلك. "الثالث" اليمين بالطلاق. "الرابع" اليمين بالعتاق. "الخامس" اليمين بالحرام، كقوله علي الحرام لا أفعل كذا. "السادس" الظهار؛ كقوله: أنت علي كظهر أمي إن فعلت كذا فهذا مجموع ما يحلف به المسلمون مما فيه حكم. فإما "الحلف بالمخلوقات" كالحلف بالكعبة، أو قبر الشيخ، أو بنعمة السلطان، أو بالسيف، أو بجاه أحد من المخلوقين: فما أعلم بين العلماء خلافًا أن هذه اليمين مكروهة منهي عنها، وأن الحلف بها لا يوجب حنثًا، ولا كفارة. وهل الحلف بها محرّم، أو مكروه كراهة تنزيه؟ فيه قولان في مذهب أحمد وغيره: أصحّهما أنه محرّم... "المقدمة الثانية" أن هذه الأيمان يحلف بها تارة بصيغة القسم، وتارة بصيغة الجزاء؛ لا يتصوّر أن تخرج اليمين عن هاتين الصيغتين. "فالأول" كقوله والله لا أفعل كذا، أو الطلاق يلزمني أن أفعل كذا، أو علي الحرام لا أفعل كذا؛ أو علي الحج لا أفعل. "والثاني" كقوله إن فعلت كذا فأنا يهودي، أو نصراني، أو بريء من الإسلام. أو إن فعلت كذا فامرأتي طالق، أو إن فعلت كذا فامرأتي حرام، أو فهي علي كظهر أمي، أو إن فعلت كذا فعلي الحجّ. أو فمالي صدقة. (فت٣٥، ٢٤٢، ٥)

إيمان

- لا إيمان مع تكذيب الرسول ومعاداته ولا كفر مع تصديقه وطاعته ومن تدبّر هذا رأى أهل البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا فيبتدعون بدعًا بآرائهم ليس فيها كتاب ولا سنّة، ثم يكفرون من خالفهم فيما ابتدعوه. (ب١، ١٤٥، ١٦)
- الإيمان قول وعمل قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح. (عقد، ٩٩، ١)
- قال الجمهور من السلف والخلف: بل هؤلاء الذين وصفوا بالإسلام دون الإيمان، قد لا يكونون كفّارًا في الباطن بل معهم بعض الإسلام المقبول. وهؤلاء يقولون: الإسلام أوسع من الإيمان فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنًا. ويقولون: في قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق - حين يسرق - وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر - حين

يشربها - وهو مؤمن" أنه يخرج من الإيمان إلى الإسلام، ودوروا للإسلام دارة ودوروا للإيمان دارة أصغر منها في جوفها وقالوا: إذا زنى خرج من الإيمان إلى الإسلام، ولا يخرجه من الإسلام إلى الكفر. (فت٧، ٤٧٦، ٧)

- الإيمان لا يستعمل في جميع الأخبار، بل في الإخبار عن الأمور الغائبة، ونحوها مما يدخلها الريب. فإذا أقرّ بها المستمع قيل آمن، بخلاف لفظ التصديق، فإنه عام متناول لجميع الأخبار. (فت٧، ٥٣٠، ١٠)

- إسم "الإيمان" تارة يطلق على ما في القلب من الأقوال القلبية والأعمال القلبية من التصديق والمحبة والتعظيم ونحو ذلك، وتكون الأقوال الظاهرة والأعمال لوازمه وموجباته ودلائله. وتارة على ما في القلب والبدن جعلا لموجب الإيمان ومقتضاه داخلًا في مسمّاه وبهذا يتبيّن أن الأعمال الظاهرة تسمّى إسلامًا، وأنها تدخل في مسمّى الإيمان تارة ولا تدخل فيه تارة. (فت٧، ٥٥١، ٢)

- من الإيمان به (الرسول صلى الله عليه وسلم): الإيمان بأنه هو الواسطة بين الله وبين خلقه في تبليغ أمره ونهيه، ووعده ووعيده، وحلاله وحرامه. فالحلال ما أحلّه الله ورسوله، والحرام ما حرّمه الله ورسوله، والدين ما شرّعه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم. فمن اعتقد أن لأحد من الأولياء طريقًا إلى الله من غير متابعة محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر من أولياء الشيطان. وأما خلق الله تعالى للخلق، ورزقه إياهم، وإجابته لدعائهم، وهدايته لقلوبهم، ونصرهم على أعدائهم، وغير ذلك من جلب المنافع ودفع المضار، فهذا لله وحده، يفعله بما يشاءُ من الأسباب، لا يدخل في مثل هذا وساطة الرسل. (فرقان، ١٧، ١)

- إذا كان أولياءُ الله عزّ وجلّ، هم المؤمنين المتّقين، والناس يتفاضلون في الإيمان والتقوى، فهم متفاضلون في ولاية الله بحسب ذلك، كما أنهم لما كانوا متفاضلين في الكفر والنفاق، كانوا متفاضلين في عداوة الله بحسب ذلك. وأصل الإيمان والتقوى: الإيمان برسل الله، وجِماعُ ذلك: الإيمان بخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم؛ فالإيمان به يتضمّن الإيمان بجميع كتب الله ورسله. وأصل الكفر والنفاق، هو الكفر بالرسل، وبما جاؤُوا به، فإن هذا هو الكفر الذي يستحقّ صاحبه العذاب في الآخرة. (فرقان، ٣٣، ١٠)

- أول بدعة حدثت في هذه الأمة بدعة الخوارج المكفرة بالذنوب فإنهم يكفرون الفاسق الملي، فزعمت الخوارج والمعتزلة أن الذنوب الكبيرة - ومنهم من قال والصغيرة - لا تجامع الإيمان أبدًا بل تنافيه وتفسده كما يفسد الأكل والشرب الصيام. قالوا والإيمان هو فعل المأمور وترك المحظور فمتى بطل بعضه بطل كله كسائر المركّبات، فيكون العاصي كافرًا لأنه ليس إلّا مؤمن أو كافر. وقالت المعتزلة: ننزله منزلة بين المنزلتين: نخرجه من الإيمان ولا ندخله في الكفر. وقابلتهم المرجئة والجهمية ومن اتّبعهم من الأشعرية والكرامية فقالوا ليس من الإيمان فعل الأعمال الواجبة ولا ترك المحظورات البدنية، فإن الإيمان لا يقبل

الزيادة ولا النقصان، بل هو شيء واحد يستوي فيه جميع المؤمنين من الملائكة والمقتصدين والمقرّبين والظالمين. وأما السلف والأئمة فاتّفقوا على أن الإيمان قول وعمل، فيدخل في القول قول القلب واللسان، وفي العمل عمل القلب والأركان. (سلف، ٨، ٢)

- الإيمان ثلاث درجات: إيمان السابقين المقرّبين، وهو ما أتي فيه بالواجبات والمستحبّات من فعل وترك، وإيمان المقتصدين أصحاب اليمين وهو ما ترك صاحبه فيه بعض الواجبات، أو فعل فيه بعض المحظورات، ولهذا قال علماء السنّة لا يكفر أحد بذنب، إشارة إلى بدعة الخوارج الذين يكفرون بالذنب، وإيمان الظالمين لأنفسهم وهو من أقرّ بأصل الإيمان وهو الإقرار بما جاءت به الرسل عن الله وهو شهادة أن لا إله إلّا الله ولم يفعل المأمورات ويجتنب المحظورات، فإن أصل الإيمان التصديق والانقياد فهذا أصل الإيمان الذي من لم يأت به فليس بمؤمن. (سلف، ٩، ١٣)

- الدعاء للغير ينتفع به الداعي والمدعو له، وإن كان الداعي دون المدعوّ له، فدعاء المؤمن لأخيه ينتفع به الداعي والمدعو له. فمن قال لغيره: ادع لي وقصد انتفاعهما جميعًا بذلك، كان هو وأخوه متعاونين على البرّ والتقوى، فهو نبّه المسؤول وأشار عليه بما ينفعهما، والمسؤول فعل ما ينفعهما، بمنزلة من يأمر غيره ببرّ وتقوى، فيثاب المأمور على فعله والآمر أيضًا يثاب مثل ثوابه، لكونه دعا إليه، لا سيّما ومن الأدعية ما يؤمر بها العبد، كما قال تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ (محمد: ١٩) فأمره بالاستغفار ثم قال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ (النساء: ٦٤). فذكر سبحانه استغفارهم واستغفار الرسول لهم إذ ذاك، مما أمر الله به الرسول، حيث أمره أن يستغفر للمؤمنين والمؤمنات، ولم يأمر الله مخلوقًا أن يسأل مخلوقًا شيئًا لم يأمر الله المخلوق به، بل ما أمر الله به العبد أمر إيجاب أو استحباب ففعله، هو عبادة لله، وطاعة وقربة إلى الله وصلاح لفاعله وحسنة فيه. وإذا فعل ذلك كان من أعظم إحسان الله إليه وإنعامه عليه، بل أجل نعمة أنعم الله بها على عباده أن هداهم للإيمان. والإيمان: قول وعمل جائز بالطاعة والحسنات، وكلما ازداد العبد عملًا للخير، ازداد إيمانه. (و، ١٧، ١٢)

إيمان بالقدر

- الإيمان بالقدر وتؤمن الفرقة الناجية - أهل السنّة والجماعة - بالقدر خيره وشرّه والإيمان بالقدر على درجتين كل درجة تتضمّن شيئين. الدرجة الأولى الشيء الأول: علم الله القديم: أ - علم الله ما الخلق عاملون - بعلمه القديم - الذي هو موصوف به أزلًا وأبدًا. ب - علم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال. الشيء الثاني: كتابة ذلك في اللوح المحفوظ: فأول ما خلق الله - القلم - قال له: اكتب: قال: ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة. فما أصاب الإنسان

لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه جفت الأقلام وطويت الصحف. (عقد، ٩٣، ١)

إيمان بالله

- الإيمان بالله وصفه بما وصف به نفسه في كتابه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل. (عقد، ١٨، ١)

- نفس الإيمان بالله وعبادته ومحبّته وإجلاله هو غذاء الإنسان وقوّته، وصلاحه وقوامه، كما دلّ عليه أهل الإيمان وكما دلّ عليه القرآن، لا كما يقول من يعتقد من أهل الكلام ونحوهم، أن عبادته تكليف ومشقّة، وخلاف مقصود القلب، لمجرّد الامتحان والاختبار، أو لأجل التعويض بالأجر كما تقوله المعتزلة، فإنه وإن كان في الأعمال الصالحة ما هو على خلاف هوى النفس، والله سبحانه يأجر العبد على الأعمال المأمور بها مع المشقّة. (تو، ٢٤، ٩)

إيمان مجمل

- من الناس من يؤمن بالرسل إيمانًا (عامًّا) مجملًا، (الإيمان المجمل)، وأما الإيمان المفصّل، فيكون قد بلغه كثير مما جاءت به الرسل ولم يبلغه بعض ذلك، فيؤمن بما بلغه عن الرسل، وما لم يبلغه لم يعرفه، ولو بلغه لآمن به، ولكن آمن بما جاءت به الرسل إيمانًا مجملًا، فهذا إذا عمل بما علم أن الله أمره به مع إيمانه وتقواه، فهو من أولياءِ الله تعالى، له من ولاية الله بحسب إيمانه وتقواه. وما لم تقم عليه الحجّة به، فإن الله تعالى لم يكلّفه معرفته، والإيمان المفصّل به، فلا يعذّبه على تركه، لكن يفوته من كمال ولاية الله بحسب ما فاته من ذلك، فمن علم بما جاء به الرسول، وآمن به إيمانًا مفصّلًا، وعمل به، فهو أكمل إيمانًا وولاية لله ممّن لم يعلم ذلك مفصّلًا، ولم يعمل به، وكلاهما ولي لله تعالى. والجنة درجات متفاضلة تفاضلًا عظيمًا، وأولياءُ الله المؤمنون المتّقون في تلك الدرجات بحسب إيمانهم وتقواهم. (فرقان، ٣٤، ١٥)

أيمان المسلمين

- أيمان المسلمين؛ فإن حلف باسم الله فهي أيمان منعقدة بالنص والإجماع، وفيها الكفّارة إذا حنث. وإذا حلف بما يلتزمه لله كالحلف بالنذر والظهار والحرام والطلاق والعتاق مثل أن يقول: إن فعلت كذا فعلي عشر حجج. أو فمالي صدقة. أو: علي صيام شهر. أو: فنسائي طوالق: أو عبيدي أحرار. أو يقول: الحل علي حرام لا أفعل كذا. أو الطلاق يلزمني لا أفعل كذا وكذا. أو إلّا فعلت كذا. وإن فعلت كذا فنسائي طوالق. أو عبيدي أحرار، ونحو ذلك: فهذه الأيمان أيمان المسلمين عند الصحابة وجمهور العلماء، وهي أيمان منعقدة. (فت٣٣، ١٢٥، ١٣)

إيمان مفصّل

- من الناس من يؤمن بالرسل إيمانًا (عامًّا) مجملًا، (الإيمان المجمل)، وأما الإيمان المفصّل، فيكون قد بلغه كثير مما جاءت به الرسل ولم يبلغه بعض ذلك، فيؤمن بما بلغه عن الرسل، وما لم يبلغه لم يعرفه، ولو بلغه لآمن به، ولكن آمن بما جاءت به الرسل

إيمانًا مجملًا، فهذا إذا عمل بما علم أن الله أمره به مع إيمانه وتقواه، فهو من أولياءِ الله تعالى، له من ولاية الله بحسب إيمانه وتقواه. وما لم تقم عليه الحجّة به، فإن الله تعالى لم يكلّفه معرفته، والإيمان المفصّل به، فلا يعذّبه على تركه، لكن يفوته من كمال ولاية الله بحسب ما فاته من ذلك، فمن علم بما جاء به الرسول، وآمن به إيمانًا مفصّلًا، وعمل به، فهو أكمل إيمانًا وولاية لله ممّن لم يعلم ذلك مفصّلًا، ولم يعمل به، وكلاهما ولي لله تعالى. والجنة درجات متفاضلة تفاضلًا عظيمًا، وأولياءُ الله المؤمنون المتّقون في تلك الدرجات بحسب إيمانهم وتقواهم. (فرقان، ٣٤، ١٦)

ب

باء وفاء

- أما الباء والفاء فهما الحرفان السببيان، فإن الباء أبدًا تفيد الإلصاق والسبب، وكذلك الفاء تفيد التعقيب والسبب؛ وبالأسباب تجتمع الأمور بعضها ببعض. (فت١٦، ٢٢٢، ١٥)

باطل

- الباطل نوعان: أحدهما: المعدوم. وإذا كان معدومًا كان اعتقاد وجوده والخبر عن وجوده باطلًا؛ لأن الاعتقاد والخبر تابع للمعتقد المخبر عنه، يصحّ بصحّته، ويبطل ببطلانه؛ فإذا كان المعتقد المخبر عنه باطلًا كان الاعتقاد والخبر كذلك؛ وهو الكذب. الثاني: ما ليس بنافع ولا مفيد، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ (صٓ: ٢٧) وكقول النبي صلّى الله عليه وسلّم: "كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل، إلّا رميه بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته، فإنهن من الحق" وقوله عن عمر: "إن هذا رجل لا يحب الباطل" وما لا منفعة فيه: فالأمر به باطل، وقصده وعمله باطل؛ إذ العمل به والقصد إليه والأمر به باطل. ومن هذا قول العلماء: العبادات والعقود تنقسم إلى صحيح وباطل. فالصحيح: ما ترتّب عليه أثره، وحصل به مقصوده. والباطل: ما لم يترتّب عليه أثره، ولم يحصل به مقصوده؛ ولهذا كانت أعمال الكفّار باطلًا. (فت٢، ٤١٥، ١٠)

باطن

- "الباطن" إما أن يريد علم الأمور الباطنة مثل العلم بما في القلوب من المعارف والأحوال والعلم بالغيوب التي أخبرت بها الرسل، وإما أن يريد به العلم الباطن، أي الذي يبطن عن فهم أكثر الناس، أو عن فهم من وقف مع الظاهر ونحو ذلك. فأما الأول فلا ريب أن العلم منه ما يتعلّق بالظاهر، كأعمال الجوارح، ومنه ما يتعلّق بالباطن كأعمال القلوب، ومنه ما هو علم بالشهادة، وهو ما يشهده الناس بحواسهم، ومنه ما يتعلّق بالغيب، وهو ما غاب عن إحساسهم. (فت١٣، ٢٣٢، ٨)

باغ

- الباغي هو الباغي على الإمام الذي يجوز قتاله والعادي هو العادي على المسلمين وهم المحاربون قطاع الطريق. (رس٢، ٦١، ١١)

بدع

- البدع نوعان: نوع في الأقوال والاعتقادات، ونوع في الأفعال والعبادات. والنوع الثاني يتضمّن الأول، كما أنّ الأول يدعو إلى الثاني. (أص، ٤٢، ٨)
- البدع نوعان: نوع في الأقوال والاعتقادات، ونوع في الأفعال والعبادات. وهذا الثاني يتضمّن الأول، كما أن الأول يدعو إلى الثاني. فالمنتسبون إلى العلم والنظر وما يتبع ذلك يخاف عليهم إذا لم يعتصموا بالكتاب والسنّة من القسم الأول. والمنتسبون إلى

العبادة والنظر والإرادة وما يتبع ذلك يخاف عليهم إذا لم يعتصموا بالكتاب والسنّة من القسم الثاني. (فت٢٢، ٣٠٦، ١٣)

- البدع جميعها كذلك، فإن البدعة الشرعية - أي المذمومة في الشرع - هي ما لم يشرّعه الله في الدين، أي ما لم يدخل في أمر الله ورسوله، وطاعة الله ورسوله. فإما إن دخل في ذلك فإنه من الشرعة لا من البدعة الشرعية. وإن كان قد فعل بعد موت النبي صلّى الله عليه وسلّم بما عرف من أمره: كإخراج اليهود والنصارى بعد موته، وجمع المصحف، وجمع الناس على قارئ واحد في قيام رمضان، ونحو ذلك. وعمر بن الخطاب الذي أمر بذلك وإن سمّاه بدعة، فإنما ذلك لأنه بدعة في اللغة، إذ كل أمر فعل على غير مثال متقدّم يسمّى في اللغة بدعة، وليس مما تسمّيه الشريعة بدعة. (فت٣١، ٣٦، ٣)

بدع عملية

- البدع العملية: وهذه تُطلق على من أحدث في الدين عبادة لم يشرّعها الله تعالى، ولا رسوله صلّى الله عليه وسلّم. وكلّ عبادة لم يأمر بها الشارع أمر إيجاب أو استحباب؛ فإنّها من البدع العمليّة. (أص، ٤٣، ١)

بدع قولية أو اعتقادية

- البدع القوليّة، أو الاعتقاديّة: وهي: اعتقاد شيء على خلاف ما عليه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وأصحابه؛ سواء أكان مع الاعتقاد عمل، أم لا. (أص، ٤٢، ١١)

بدعة

- البدعة شرعًا: ما خالفت الكتاب والسنّة، أو إجماع سلف الأمة من الاعتقادات، والعبادات. (أص، ٤٢، ٣)
- البدعة هي الدين الذي لم يأمر الله به ورسوله صلّى الله عليه وسلّم. فمن دان دينًا لم يأمر الله ورسوله به فهو مُبتدِع بذلك. (أص، ٤٣، ١١)
- الأدلّة السمعية معلّقة بالألفاظ الدالّة على المعاني وأما دلالة مجرّد العقل فلا اعتبار فيها بالألفاظ وكل قول لم يرد لفظه ولا معناه في الكتاب والسنّة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل في الأدلّة السمعية ولا تعلّق للسنّة والبدعة بموافقته ومخالفته فضلًا عن أن يعلّق بذلك كفر وإيمان وإنما السنّة موافقة الأدلّة الشرعية والبدعة مخالفتها، وقد يقال عمّا لم يعلم أنه موافق لها أو مخالف أنه بدعة إذ الأصل أنه غير مشروع فقد تذرّع إلى البدعة وإن كان ذلك العمل تبيّن له فيما بعد أنه مشروع وكذلك من قال في الدين قولًا بلا دليل شرعي فإنه تذرّع إلى البدعة وإن تبيّن له فيما بعد موافقته للسنّة والمقصود هنا أن الأقوال التي ليس لها أصل في الكتاب والسنّة والإجماع كأقوال النفاة التي تقولها الجهمية والمعتزلة وغيرهم وقد يدخل فيها ما هو حق وباطل. (ب١، ١٤٦، ١٨)

بدعة في الدين

- البدعة في الدين هي ما لم يشرّعه الله ورسوله، وهو ما لم يأمر به أمر إيجاب ولا استحباب. فأما ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب، وعلم الأمر به بالأدلّة الشرعية: فهو من الدين الذي شرّعه الله، وإن تنازع

أولو الأمر في بعض ذلك. (نقض، ٩١، ٥)

بديهة وفطرة

- البديهة والفطرة قد تحكم بما يتبيّن لها بالقياس فساده: فهذا غلط. لأن القياس لا بدّ له من مقدّمات بديهية فطرية. فإن جُوّز أن تكون المقدّمات الفطرية البديهية غلطًا من غير تبيين غلطها إلّا بالقياس، لكانت المقدّمات الفطرية قد تعارضت بنفسها. ومقتضى القياس الذي مقدّماته فطرية. فليس ردّ هذه المقدّمات الفطرية لأجل تلك بأولَى من العكس، بل الغلط فيما تقل مقدّماته أولَى فما يعلم بالقياس وبمقدّمات فطرية: أقرب إلى الغلط مما يعلم بمجرّد الفطرة. (نقض، ١٦٠، ١٧)

بديهي

- الفرق بين «البديهي» و«النظري» إنّما هو بالنسبة والإضافة (ر١، ١٠٤، ١)
- «البديهي» من التصديقات هو ما يكفي تصوّر طرفيه - موضوعه ومحموله - في حصول تصديقه، فلا يتوقّف على «وسط» يكون بينهما - وهو «الدليل» الذي هو «الحدّ الأوسط» - سواءً كان تصوّر الطرفين «بديهيًّا» أو لم يكن (ر١، ١٠٤، ٦)

بديهيات

- أما البديهيات - وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداء بلا واسطة، مثل الحساب، وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين - فإنها لا تفيد العلم بشيء معيّن موجود في الخارج، مثل الحكم على العدد المطلق والمقدار المطلق وكالعلم بأن الأشياء المساوية لشيء واحد هي متساوية في أنفسها. فإنك إذا حكمت على موجود في الخارج لم يكن إلّا بواسطة الحسّ، مثل العقل. فإن العقل إنما هو عقل ما علمته بالإحساس الباطن أو الظاهر بعقل المعاني العامة أو الخاصة. فأما أن العقل الذي هو عقل الأمور العامة التي أفرادها موجودة في الخارج يحصل بغير حسّ فهذا لا يتصوّر. وإذا رجع الإنسان إلى نفسه وجد ذلك، وأنه لا يعقل مستغنيًا عن الحسّ الباطن والظاهر لكلّيات مقدرة في نفسه، مثل الواحد والإثنين والمستقيم والمنحني، والمثلّث والمربّع، والواجب والممكن والممتنع، ونحو ذلك مما يفرضه هو ويقدّره. فأما العلم بمطابقة ذلك المقدر للموجود في الخارج والعلم بالحقائق الخارجية فلا بدّ فيه من الحسّ الباطن أو الظاهر. فإذا اجتمع الحسّ والعقل - كاجتماع البصر والعقل - أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعيّنة ويعقل حكمها العام الذي يندرج فيه أمثالها لا أضدادها، ويعلم الجمع والفرق. وهذا هو اعتبار العقل وقياسه. وإذا انفرد الإحساس الباطن أو الظاهر أدرك وجود الموجود المعيّن. وإذا انفرد المعقول المجرّد علم الكلّيات المقدّرة فيه التي قد يكون لها وجود في الخارج وقد لا يكون، ولا يعلم وجود أعيانها وعدم وجود أعيانها إلّا بإحساس باطن أو ظاهر. فإنك إذا قلت: موجود المائة عشر الألف لم تحكم على شيء في الخارج، بل لو لم يكن في العالم ما يعد بالمائة والألف لكنت عالمًا بأن المائة المقدّرة في عقلك عشر الألف، ولكن إذا أحسست بالرجال والدواب

والذهب والفضّة، وأحسست بحسّك أو بخبر من أحسّ أن هناك مائة رجل أو درهم وهناك ألف ونحو ذلك: حكمت على أحد المعدودين بأنه عشر الآخر. فأما المعدودات فلا تدرك إلّا بالحسّ. والعدد المجرّد يعقل بالقلب، وبعقل القلب والحسّ يعلم العدد والمعدود جميعًا. وكذلك المقادير الهندسية هي من هذا الباب. فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلّا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار، لا في الأمور الخارجية الموجودة. (نقض، ٢٠٢، ١٧)

برهان

- الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمّونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلّف من المقدّمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعمّ من ذلك، كما سمّى الله آيتي موسى برهانين: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَـٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ (القصص: ٣٢). (در١، ٢٩، ٥)
- البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلم لا بدّ أن ينتهي إلى مقدّمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بدّ أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدّمات النظرية لو أثبتت بمقدّمات نظرية دائمًا لزم الدور القَبْلي، أو التسلسل في المؤثّرات في محل له ابتداء. وكلاهما باطل بالضرورة واتّفاق العقلاء من وجوه. فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدّمات معلولية بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدّمات أيضًا نظرية لتوقّفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلّا بعد علم قبله، للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بدّ من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها. (در٣، ٣٠٩، ٦)
- «البرهان» قد يُكتفى فيه بِ«مقدّمة»، وقد لا يتمّ إلّا بِ«مقدّمتين»، وقد لا يتمّ إلّا بثلاث «مقدّمات» وأربع وخمس، بحسب حاجة المستدلّ وما يعلمه ممّا لا يعلمه من «المقدّمات» (ر١، ٩٢، ٨)
- لا بدّ في «البرهان» من «قضيّة كليّة» (ر١، ١٢٠، ٧)
- لا يفيد «البرهان» العلم بشيء موجود، بل بأمور مقدَّرة في الأذهان لا يعلم تحقّقها في الأعيان (ر١، ١٢٦، ٧)
- (يقول المنطقيون) «البرهان لا يفيد إلّا الكلّيات» (ر١، ١٣٣، ١٢)
- «البرهان» لا يفيد العلم بشيء من الموجودات (ر١، ١٣٥، ٤)
- إذا كان «البرهان» لا يفيد إلّا العلم بالكليّات، والكليّات إنّما تتحقَّقُ في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلّا موجود معيّن، لم يُعلم بِ«البرهان» شيء من المعيّنات (ر١، ١٣٥، ٥)
- لا يعلم بِ«البرهان» «واجب الوجود» ولا «العقول» (ر١، ١٣٥، ١٤)
- إنّ القوم (المناطقة) لم يرجعوا فيما سمّوه «حدًّا» و«برهانًا» إلى حقيقة موجودة، ولا إلى أمر معقول، بل إلى اصطلاح مجرّد (ر١، ١٨٠، ١٨)
- «البرهان» شرطوا له (المناطقة) مادّة معيّنة،

وهي «القضايا» التي ذكروها. وأخرجوا من «الأوّليات» ما سمّوه «وهميّات» وما سمّوه «مشهورات»، وحكم الفطرة بهما - لا سيّما بما سمّوه «وهميّات» - أعظم من حكمها بكثير من «اليقينيّات» التي جعلوها موادّ «البرهان» (ر١، ٢٠٦، ١٠)

- ما ذكروه (المنطقيون) من «البرهان». وأنّهم يعظمون «قياس الشمول»، ويستخفّون بِـ«قياس التمثيل»، ويزعمون أنّه إنّما يفيد الظن، وأنّ العلم لا يحصل إلّا بذاك. وليس الأمر كذلك، بل هما في الحقيقة من جنس واحد (ر١، ٢٢٨، ٢٢)

- القياس العقلي، المنطقي: إنما فائدته مجرّد التصديق في القضايا الخبرية، سواء تبع ذلك عمل أو لم يتبعه؛ فإن كانت مواد القياس يقينية: كان برهانًا، سواء كانت مشهورة، أو مسلمة، أو لم تكن؛ وهو يفيد اليقين وإن كانت مشهورة؛ أو مقبولة سمّي خطابة، سواء كانت يقينية أو لم تكن، وذلك يفيد الإعتقاد والتصديق الذي هو بين اليقين والظنّ، ليس أنه يفيد الظنّ دون اليقين؛ إذ ليس في كونها مشهورة ما يمنع أن تكون يقينية مفيدة لليقين. وفرق بين ما لا يجب أن يفيد اليقين، وما يمنع إفادة اليقين. فالمشهورة من حيث هي مشهورة: تفيد التصديق، والإقناع، والاعتقاد. ثم إن عرف أنها يقينية أفادت اليقين أيضًا. وإن عرف أنها غير يقينية لم تفد إلّا الظنّ؛ وإن لم تشعر النفس بواحد منهما: بقي اعتقادًا مجرّدًا، لا يثبت له اليقين، ولا ينفي عنه. (فت٢، ٤٤، ١٢)

- البرهان ثلاثة أقوال: أحدها: أنه الحجّة، والثاني: أنه الرسول، وذكر أنه القرآن عن قتادة. والذي رواه ابن أبي حاتم عن قتادة بالإسناد الثابت أنه بيّنة من الله، والبيّنة والحجّة تتناول آيات الأنبياء التي بعثوا بها، فكل ما دلّ على نبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم فهو برهان. (فت١٥، ٨٠، ١١)

برهان الدلالة

- إن أثبت العلّة كان «برهان علّة»، وإن أثبت دليلها كان «برهان دلالة» (ر١، ١٢٩، ١١)

برهان علة

- إن أثبت العلّة كان «برهان علّة»، وإن أثبت دليلها كان «برهان دلالة» (ر١، ١٢٩، ١٠)

بشرى

- فسّر النبي صلّى الله عليه وسلّم البشرى في الدنيا بنوعين: أحدهما ثناء المثنين عليه. الثاني الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح؛ أو ترى له. فقيل يا رسول الله الرجل يعمل العمل لنفسه فيحمده الناس عليه؟ قال: تلك عاجل بشرى المؤمن. وقال البراء بن عازب: سئل النبي صلّى الله عليه وسلّم عن قوله لهم البشرى في الحياة الدنيا فقال: "هي الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح؛ أو ترى له". (فت١، ٨، ١٣)

بغي

- "البغي" بغير تأويل: يكون ذنبًا، والذنوب تزول عقوبتها بأسباب متعدّدة: بالحسنات الماحية، والمصائب المكفرة، وغير ذلك. (فت٣٥، ٧٦، ١٢)

بكارة

- الصغر سبب الحجر بالنص والإجماع. وأما جعل البكارة موجبة للحجر فهذا مخالف لأصول الإسلام؛ فإن الشارع لم يجعل البكارة سببًا للحجر في موضع من المواضع المجمع عليها، فتعليل الحجر بذلك تعليل بوصف لا تأثير له في الشرع. (فت٣٢، ٢٣، ١٢)

بلاغة

- البلاغة بلوغ غاية المطلوب أو غاية الممكن من المعاني بأتمّ ما يكون من البيان، فيجمع صاحبها بين تكميل المعاني المقصودة وبين تبيينها بأحسن وجه، ومن الناس من تكون همّته إلى المعاني ولا يوفيها حقّها من الألفاظ المبيِّنة ومن الناس من يكون مبيّنًا لما في نفسه من المعاني لكن لا تكون تلك المعاني محصلة للمقصود المطلوب في ذلك المقام، فالمخبر مقصوده تحقيق المخبر به فإذا بيّنه وبيّن ما يحقّق ثبوته لم يكن بمنزلة الذي لا يحقّق ما يخبر به أو لا يبيّن ما يعلم به ثبوته، والآمر مقصوده تحصيل الحكمة المطلوبة فمن أمر ولم يحكم ما أمر به أو لم يبيّن الحكمة في ذلك لم يكن بمنزلة الذي أمر بما هو حكمة وبيّن وجه الحكمة فيه. (من٤، ١٥٨، ٢٨)

بَيْع

- نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البيع والشراء الذي جنسه حلال حتى يعلم البائع بالسعر وهو ثمن المثل، ويعلم المشتري بالسلعة. وصاحب القياس الفاسد يقول: للمشتري أن يشتري حيث شاء، وقد اشترى من البائع، كما يقول: وللبادي أن يوكّل الحاضر، ولكن الشارع رأى المصلحة العامة، فإنّ الجالب إذا لم يعرف السعر كان جاهلًا بثمن المثل فيكون المشتري غارًّا له، ولهذا ألحق مالك وأحمد بذلك كل مُستَرسِل، والمسترسل الذي لا يماكس والجاهل بقيمة المبيع فإنّه بمنزلة الجالبين الجاهلين بالسعر. فتبين أنّه يجب على الإنسان أن لا يبيع مثل هؤلاء إلّا بالسعر المعروف وهو ثمن المثل، وإن لم يكن هؤلاء محتاجين إلى الابتياع من ذلك البائع، لكن لكونهم جاهلين بالقيمة أو مسلِّمين إلى البائع غير مماكسين له، والبيع يعتبر فيه الرضا، والرضا يتبع العلم، ومن لم يعلم أنّه غبن فقد يرضى وقد لا يرضى، فإذا علم أنه غبن ورضي فلا بأس بذلك، وإذا لم يرض بثمن المثل لم يلتفت إلى سخطه. ولهذا أثبت الشارع الخيار لمن لم يعلم بالعيب أو التدليس، فإنّ الأصل في البيع الصحة، وأن يكون الباطن كالظاهر، فإذا اشترى على ذلك فما عرف رضاه إلّا بذلك، فإذا تبيّن أنّ في السلعة غشًّا أو عيبًا فهو كما لو وصفها بصفة وتبيَّنت بخلافها فقد يرضى وقد لا يرضى، فإن رضيَ وإلّا فله فسخ البيع. (حس، ٤١، ١٨)

بيع المعدوم

- الشارع صحّح بيع المعدوم في بعض المواضع فإنه ثبت عنه في غير وجه أنه نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه ونهى عن بيع الحب حتى يشتدّ وهذا من أصحّ الحديث وهو في الصحيح عن غير واحد من الصحابة فقد فرّق بين ظهور الصلاح وعدم ظهوره فأحلّ أحدهما وحرّم الآخر، ومعلوم أنه قبل

ظهور الصلاح لو اشتراه بشرط القطع كما يشتري الحصرم ليقطع حصرمًا جاز بالاتّفاق، وإنّما نهى عنه إذا بيع على أنه باقٍ فيدلّ ذلك على أنه جوّز بعد ظهور الصلاح أن يبيعه على البقاء إلى كمال الصلاح وهذا مذهب جمهور العلماء كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم ومن جوّز بيعه في الموضعين بشرط القطع ونهى عنه بشرط التبقية أو مطلقًا لم يكن عنده لظهور الصلاح فائدة ولم يفرّق بين ما نهى عنه النبي صلّى الله عليه وسلّم وما أذن فيه. (قس، ٣٩، ٨)

بيع وإجارة وهبة

- البيع والإجارة والهبة ونحوها لم يحد الشارع لها حدًّا؛ لا في كتاب الله ولا سنّة رسوله، ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنه عيّن للعقود صفة معيّنة من الألفاظ أو غيرها، أو قال ما يدلّ على ذلك: من أنها لا تنعقد إلّا بالصيغ الخاصة؛ بل قد قيل: إن هذا القول مما يخالف الإجماع القديم، وأنه من البدع. وليس لذلك حدّ في لغة العرب، بحيث يقال: إن أهل اللغة يسمّون هذا بيعًا ولا يسمّون هذا بيعًا، حتى يدخل أحدهما في خطاب الله ولا يدخل الآخر؛ بل تسمية أهل العرف من العرب هذه المعاقدات بيعًا: دليل على أنها في لغتهم تسمّى بيعًا. والأصل بقاء اللغة وتقريرها؛ لا نقلها وتغييرها. فإذا لم يكن له حدّ في الشرع ولا في اللغة كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم. فما سمّوه بيعًا فهو بيع وما سمّوه هبة فهو هبة. (فت٢٩، ١٦، ٤)

بينة

- جعل الإيمان "بيّنة"، وجعل القرآن شاهدًا؛ لأن البيّنة من البيان، و"البيّنة" هي السبيل البيّنة، وهي الطريق البيّنة الواضحة، وهي أيضًا ما يبيّن بها الحق، فهي بيّنة في نفسها مبيّنة لغيرها وقد تفسّر بالبيان وهي الدلالة والإرشاد؛ فتكون كالهدى، كما يقال: فلان على هدى وعلى علم؛ فيفسّر بمعنى المصدر والصفة والفاعل. (فت١٥، ٧٢، ٢)

بينونة

- البينونة نوعان: "البينونة الكبرى" وهي إيقاع البينونة الحاصلة بإيقاع الطلاق الثلاث الذي تحرّم به المرأة حتى تنكح زوجًا غيره. و"البينونة الصغرى" وهي: التي تبين بها المرأة وله أن يتزوّجها بعقد جديد في العدّة وبعدها. فالخلع تحصل به البينونة الصغرى؛ دون الكبرى. والبينونة الكبرى الحاصلة بالثلاث تحصل إذا أوقع الثلاث على الوجه المباح المشروع، وهو أن يطلّقها طلقة واحدة في طهر لم يصبها فيه؛ أو يطلّقها واحدة وقد تبيّن حملها ويدعها حتى تنقضي العدّة؛ ثم يتزوّجها بعقد جديد. وله أن يراجعها في العدّة. وإذا تزوّجها أو ارتجعها فله أن يطلّقها الثانية على الوجه المشروع. فإذا طلّقها ثلاثًا بكلمة واحدة أو كلمات قبل رجعة أو عقد فهو محرّم عند الجمهور؛ وهو مذهب مالك وأبي حنيفة في المشهور عنه؛ بل وكذلك إذا طلّقها الثلاث في أطهار قبل رجعة أو عقد؛ في مذهب مالك وأحمد في المشهور عنه. ولو أوقع الثلاث إيقاعًا محرّمًا: فهل يقع الثلاث؟ أو واحدة؟ على قولين معروفين للسلف والخلف. (فت٣٢، ٣١٣، ١٥)

ت

تأثير

- إذا قال القائل: الذات مؤثّرة في الصفات، والمؤثّر والأثر ذاتان. قيل له: لفظ التأثير مجمل، أتعني بالتأثير هنا: كونه أبدع الصفات وفعلها، أم تعني به كون ذاته مستلزمًا لها؟ فالأول ممنوع في الصفات، والثاني مسلَّم. والتأثير في المبدَعات هو بالمعنى الأول، لا بالمعنى الثاني. (در٣، ١٨، ١٠)
- التأثير أمر وجودي، وإذا كان دائمًا لزم قيامه بذاته دائمًا، وأن تكون ذاته دائمًا موصوفة بالتأثير، والتأثير صفة كمال، فهو لم يزل متّصفًا بالكمال، قابلًا للكمال، مستوجبًا للكمال. وهذا أعظم في إجلاله وإكرامه - سبحانه وتعالى. (در٤، ٦٩، ١٤)
- التأثير لا يتوقّف على سبق العدم فيقال هذا إنّما يصحّ إذا كانت الذات المستلزمة لصفاتها هي المؤثّرة في الصفات، وحينئذٍ فلفظ التأثير إن أريد به الاستلزام فكلاهما مؤثّر في الآخر إذ هو مستلزم له فيلزم أن يكون كل منهما واجبًا بنفسه لا ممكنًا وهو باطل، وإن أريد بلفظ التأثير أنّ أحدهما أبدع الآخر أو فعله أو جعله موجودًا ونحو ذلك مما يعقل في إبداع المصنوعات فهذا باطل، فإن عاقلًا لا يقول إن الموصوف أبدع صفاته اللازمة ولا خلقها ولا صنعها ولا فعلها ولا جعلها موجودة ولا نحو ذلك مما يدلّ على هذا المعنى بل ما يحدث في الحيّ من الأعراض والصفات بغير اختياره مثل الصحّة والمرض والكبر ونحو ذلك لا يقول عاقل إنه فعل ذلك أو أبدعه أو صنعه فكيف بما يكون من الصفات لازمًا له كحياته ولوازمها، وكذلك لا يقول عاقل هذا في غير الحي مثل الجمادات والنبات وغيرهما من الأجسام لا يقول عاقل إن شيئًا من ذلك فعل قدره اللازم وفعل تحيّزه وغير ذلك من صفاته اللازمة، بل العقلاء كلهم المثبتون للأفعال الطبيعية والإرادية والذين لا يثبتون إلّا الإرادية ليس فيهم من يجعل ما يلزم الذات من صفاتها مفعولًا لها لا بالإرادة ولا بالطبع بل يفرّقون بين آثارها الصادرة عنها التي هي أفعال لها ومفعولات وبين صفاتها اللازمة لها وغير اللازمة، وقد يكون للذات تأثير في حصول بعض صفاتها العارضة فيضاف ذلك إلى فعلها لحصول ذلك به كحصول العلم بالنظر والاستدلال وحصول الشبع والري بالأكل والشرب بخلاف اللازمة وما يحصل بدون قدرتها وفعلها واختيارها، فإن هذا لا يقول عاقل إنها مؤثّرة فيه وأنه من أثرها بل يقول إنه لازم لها وصفة لها وهي مستلزمة له وموصوفة به وقد يقول إن ذلك مقوّم لها ومتمّم لها ونحو ذلك. (من١، ٧٢، ٢٨)

تأوّل النصوص

- من تأوّل النصوص على معنى من المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر: لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه. (فت٣، ٢٦، ١٢)

تأويل

- أما أهل التبديل فهم نوعان: أهل الوهم والتخييل وأهل التحريف والتأويل. فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر وعن الجنّة والنار بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه لكنهم خاطبوهم بما يتخيّلون به ويتوهّمون به أن الله جسم عظيم وأن الأبدان تعاد وأن لهم نعيمًا محسوسًا وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهّمون به ويتخيّلون أن الأمر هكذا وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلّا بهذه الطريق. وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل كالقانون الذي ذكره في رسالته الأضحوية وهؤلاء يقولون الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبًا وباطلًا ومخالفة للحق فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة، ثم من هؤلاء من يقول النبي كان يعلّم الحق ولكن أظهر خلافه للمصلحة، ومنهم من يقول ما كان يعلم الحقّ كما يعلمه نظّار الفلاسفة وأمثالهم وهؤلاء يفضّلون الفيلسوف الكامل على النبي ويفضّلون الولي الكامل الذي له هذا المشهد على النبي، كما يفضّل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء في زعمه على الأنبياء وكما يفضّل الفارابي ومبشر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي. وأما الذين يقولون إن النبي كان يعلم ذلك فقد يقولون إن النبي أفضل من الفيلسوف لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف وابن سينا وأمثاله من هؤلاء، وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية كالملاحدة الإسمعيلية وأصحاب رسائل أخوان الصفاء والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدّمين من أهل الكتاب والسنّة كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان وخلق كثير غير هؤلاء، ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله أنهم قصدوا به التخييل دون التحقيق. وبيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر ومنهم من يقول بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك. ومثل هذه الأقوال يوجد في كلام كثير من النظّار ممن ينفي هذه الصفات في نفس الأمر كما يوجد في كلام طائفة. وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال ما في نفس الأمر وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات، وهم في أكثر ما يتأوّلونه قد يعلم عقلاؤهم علمًا يقينًا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه وهؤلاء كثيرًا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلّم بلفظه لا يقصدون طلب مراد المتكلّم به وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد

المتكلّم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي به يعرف مراده فصاحبه كاذب على من تأوّل كلامه. ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل بل يقولون يجوز أن يراد كذا وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ. وأما كون النبي المعيّن يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلّم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعيّن. وفي الجملة فهذه طريق خلق كثير من المتكلّمين وغيرهم وعليها بنى سائر المتكلّمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبهم من المعتزلة والكلامية والسالمية والكرامية والشيعة وغيرهم. وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه وإن كان موافقًا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقًا له وهو اصطلاح المفسّرين المتقدّمين كمجاهد وغيره ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخّرين. فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصّون لفظ التأويل بهذا المعنى بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني، ولهذا لما ظنّ طائفة من المتأخّرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران: ٧) أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلّا الله لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن وهو جبريل ولا يعلمه محمد ولا غيره من الأنبياء، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان. (ب١، ٥، ٣٨)

- لفظ "التأويل" في القرآن يُراد به ما يَؤول الأمر إليه، وإن كان موافقًا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقًا له، وهو اصطلاح المفسّرين المتقدّمين كمجاهد وغيره، ويُراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك. وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخّرين، فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصُّون لفظ "التأويل" بهذا المعنى، بل يريدون بالتأويل المعنى الأوّل أو الثاني. (در١، ١٤، ١)
- تأويل الكلام الطلبي: الأمر والنهي، هو نفس فعل المأمور به وترك المنهى عنه، كما قال سفيان بن عيينة: "السنة تأويل الأمر والنهي". (در١، ٢٠٦، ١٨)
- التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح. ولفظ "التأويل" يُراد به التفسير. كما يوجد في كلام المفسّرين: ابن جرير وغيره. ويُراد به حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وهو المراد بلفظ التأويل في القرآن. وهذان الوجهان لا ريب فيهما. والتأويل بمعنى التفسير والبيان، كان

السلف يعلمونه ويتكلّمون فيه. وأما بالمعنى الثاني، فمنه ما لا يعلمه إلّا اللّه. ولهذا كانوا يُثبتون العلم بمعاني القرآن، وينفون العلم بالكيفية، كقول مالك وغيره: الاستواء معلوم، والكيف مجهول. (در٥، ٢٣٤، ٨)

- لفظ "التأويل" قد صار بتعدّد الاصطلاحات مستعملًا في ثلاثة معان أحدها: - وهو اصطلاح كثير من المتأخّرين من المتكلّمين في الفقه وأصوله - أن التأويل: هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح؛ لدليل يقترن به، وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلّم من المتأخّرين في تأويل نصوص الصفات، وترك تأويلها. وهل ذلك محمود أو مذموم، أو حقّ أو باطل؟ الثاني: أن "التأويل" بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسّرين للقرآن، كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنّفين في التفسير، واختلف علماء التأويل، ومجاهد إمام المفسّرين. قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به، وعلى تفسيره يعتمد الشافعي وأحمد والبخاري وغيرهما، فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه، فالمراد به: معرفة تفسيره. الثالث: من معاني "التأويل" هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام. كما قال الله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ (الأعراف: ٥٣) فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد: هو ما أخبر الله به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء، والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال الله تعالى في قصة يوسف لما سجد له أبواه وإخوته، قال ﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾ (يوسف: ١٠٠) فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا. (تد، ٣٥، ٦)

- طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره، ويحتجّون بقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧) ويحتجّون بهذه الآية على إبطال التأويل. وهذا تناقض منهم، لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلًا لا يعلمه إلّا اللّه. وهم ينفون التأويل مطلقًا. وجهة الغلط: أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلّا هو. وأمّا التأويل المذموم والباطل: فهو تأويل أهل التحريف والبدع الذين يتأوّلونه على غير تأويله، ويدَّعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك، ويدعون أن ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل. ويصرفونه إلى معان هي نظير المعاني التي نفوها عنه، فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه. فإن كان الثابت حقًّا ممكنًا: كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلًا ممتنعًا: كان الثابت مثله. وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقًا، ويحتجّون بقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧) قد يظنّون أنّا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنى له، أو بما لا يفهم منه شيء. وهذا - مع أنه باطل - فهو متناقض؛ لأنّا إذا لم نفهم منه شيئًا لم يجز أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه لإمكان أن يكون له معنى صحيح. وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا، فإنه لا ظاهر له على قولهم، فلا تكون دلالته على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر.

فلا يكون تأويلًا. ولا يجوز دلالته على معانٍ لا نعرفها على هذا التقدير. فإن تلك المعاني التي دلّ عليها قد لا نكون عارفين بها، ولأنّا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدلّ عليها اللفظ أولَى؛ لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعاره بما يراد به. فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني، ولا يفهم منه معنى أصلًا: لم يكن مشعرًا بما أريد به، فلأن لا يكون مشعرًا بما لم يُرَج به أولَى، فلا يجوز أن يقال: إن هذا اللفظ مؤوَّل، بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، فضلًا عن أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلّا الله، اللهمّ إلّا أن يراد بالتأويل: ما يخالف ظاهره المختصّ بالخلق. فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا لا بدّ وأن يكون له تأويل يخالف ظاهره، لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر، أو إنها تجري على المعاني الظاهرة منها: كانوا متناقضين، وإن أرادوا بالظاهر هنا معنى وهناك معنى في سياق واحد، من غير بيان: كان تلبيسًا، وإن أرادوا بالظاهر مجرّد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه: كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضًا؛ لأن من أثبت تأويلًا أو نفاه فقد فهم معنى من المعاني. (تد، ٤٣، ١)

- الخلاف في لفظ "التأويل" على المعنى المرجوح، وأنه حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح دون الراجح لدليل يقترن به. فهذا اصطلاح متأخّر، وهو التأويل الذي أنكره السلف والأئمة - تأويلات أهل البدع. (فت١٦، ٤٠٨، ١١)

- التفسير إخراج الشيء عن مقام الخفاء إلى مقام التجلّي، والتأويل: نقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، فهو مأخوذ من قولك آل الشيء إلى كذا. أي صار إليه، فهؤلاء لا يذكرون للتأويل إلّا المعنى الأول، والثاني، وأما التأويل في لغة القرآن فلا يذكرونه، وقد عرف أن التأويل في القرآن هو الموجود الذي يؤول إليه الكلام، وإن كان ذلك موافقًا للمعنى الذي يظهر من اللفظ، بل لا يعرف في القرآن لفظ التأويل مخالفًا لما يدلّ عليه اللفظ، خلاف اصطلاح المتأخرين. (فت١٧، ٣٦٨، ٧)

- لفظ "التأويل" قد صار بسبب تعدّد الاصطلاحات، له ثلاث معان: أحدها: أن يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وإن وافق ظاهره. وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنّة، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ (الأعراف: ٥٣) ومنه قول عائشة "كان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك الله ربنا ولك الحمد اللهم اغفر لي، يتأوّل القرآن" (الذي رواه الجماعة إلّا الترمذي)، ورواه أيضًا أحمد في مسنده والبيهقي في سننه "وبحمدك". والثاني: يراد بلفظ التأويل "التفسير" وهو اصطلاح كثير من المفسّرين، ولهذا قال مجاهد - إمام أهل التفسير - إن "الراسخين في العلم" يعلمون تأويل المتشابه، فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه، وهذا مما يعلم الراسخون. والثالث: أن يراد بلفظ "التأويل" صرف اللفظ عن ظاهره، الذي يدلّ عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك، لدليل منفصل يوجب ذلك، وهذا

التأويل لا يكون إلّا مخالفًا لما يدلّ عليه اللفظ ويبيّنه. وتسمية هذا تأويلًا لم يكن في عرف السلف، وإنما سمّي هذا وحده تأويلًا طائفة من المتأخّرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام، وظنّ هؤلاء أن قوله تعالى ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ يراد به هذا المعنى، ثم صاروا في هذا التأويل على طريقين: قوم يقولون: إنه لا يعلمه إلّا الله، وقوم يقولون: إن الراسخين في العلم يعلمونه، وكلا الطائفتين مخطئة، فإن هذا التأويل في كثير من المواضع - أو أكثرها وعامّتها - من باب تحريف الكلم عن مواضعه، من جنس تأويلات القرامطة والباطنية. وهذا هو التأويل الذي اتّفق سلف الأمة وأئمتها على ذمّه، وصاحوا بأهله من أقطار الأرض، ورموا في آثارهم بالشهب. (نقض، ٥٧، ١٤)

تأويل إصطلاحي

- لم يكن لفظ التأويل عندهم (السلف) يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلًا إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخّرين من الفقهاء والمتكلّمين وغيرهم ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم. ولا سيّما ومن يقول إن لفظ التأويل هذا معناه يقول إنه يحمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهؤلاء يقولون هذا المعنى المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق والمعنى الراجح لم يرده الله وإنما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ التأويل. (ب١، ١١٩، ٤)

تأويل إصطلاحي خاص

- يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره فلا بدّ أن يكون الرسول قد بيّن مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر لا يجوز عليه أن يتكلّم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان المراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبيّنه لهم ويدلّهم عليه لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور وفرّق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال، وبين الرشاد والغي، وبين أولياء الله وأعدائه، وبين ما يستحقّه الرب من الأسماء والصفات وما ينزّه عنه من ذلك، حتى أوضح الله به السبيل وأنار به الدليل، وهدى به الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. (ب١، ١٠، ٣٢)

تأويل في التنزيل

- أما لفظ "التأويل" في التنزيل فمعناه: الحقيقة التي يؤول إليها الخطاب، وهي نفس الحقائق التي أخبر الله عنها، فتأويل ما أخبر به عن اليوم الآخر هو نفس ما يكون في اليوم الآخر، وتأويل ما أخبر به عن نفسه هو نفسه المقدّسة الموصوفة بصفاته العليّة. (در٥، ٣٨٢، ٤)

تأويل في عرف المتأخرين

- "التأويل" في عرف المتأخّرين من المتفقّهة والمتكلّمة والمحدثة والمتصوّفة ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى

المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلّمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف. فإذا قال أحدهم: هذا الحديث أو هذا النص مؤول أو هو محمول على كذا، قال الآخر: هذا نوع تأويل، والتأويل يحتاج إلى دليل. والمتأوّل عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادّعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر، وهذا هو التأويل الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات إذا صنّف بعضهم في إبطال التأويل، أو ذمّ التأويل، أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤول، وقال الآخر: بل يجب تأويلها، وقال الثالث: بل التأويل جائز يفعل عند المصلحة ويترك عند المصلحة أو يصلح للعلماء دون غيرهم، إلى غير ذلك من المقالات والتنازع. (فت١٣، ٢٨٨، ٣)

تأويل في لفظ السلف

- أما "التأويل" في لفظ السلف فله معنيان: "أحدهما" تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربًا أو مترادفًا، وهذا - والله أعلم - هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك، ومراده التفسير. و"المعنى الثاني" في لفظ السلف - وهو الثالث من مسمّى التأويل مطلقًا -: هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا كان تأويله نفس الشيء المخبر به. وبين هذا المعنى والذي قبله بون؛ فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي. وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلة. فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها. ويكون "التأويل" من باب الوجود العيني الخارجي فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرّد الكلام والإخبار إلّا أن يكون المستمع قد تصوّرها أو تصوّر نظيرها بغير كلام وإخبار؛ لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب: أما بضرب المثل، وأما بالتقريب، وأما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها، وأما بغير ذلك. (فت١٣، ٢٨٨، ١٤)

تجربة

- ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أنّ القضايا المعلومة بِ«التواتر» و«التجربة» و«الحدس» يختصُّ بها من علمها بهذا الطريق، فلا تكون حجة على غيره؛ بخلاف غيرها، فإنّها مشتركةٌ يحتجّ بها على المنازع (ر١، ١٠٦، ١٣)
- «التجربة» تحصلُ بنظره واعتباره وتدبّره، كحصولِ الأثر المعيّن دائرًا مع المؤثّر المعيّن دائمًا. فيرى ذلك عادة مستمرّة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب. فيضمّ «المناسبة» إلى «الدوران» مع «السبر والتقسيم» (ر١، ١٠٧، ٢٠)

- لفظ «التجربة» يُستعمل فيما جرّبه الإنسان بِ«عقله وحسّه» (ر١، ١٠٩، ١)

تجريبي

- إن كان «الحس» المقرون بِ«العقل» من فعل الإنسان، كأكله وشربه وتناوله الدواء، سمّاه «تجريبيًّا»، وإن كان خارجًا عن قدرته، كتغيّر أشكال القمر عند مقابلة الشمس، سمّاه «حدسيًّا» (ر١، ١٠٧، ١٦)

تحديد

- القصد من التحديد في اصطلاح المتكلّمين «التعرُّضُ لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصلُ بينه وبين غيره» (ر١، ٤٣، ١٤)

تحريف

- التحريف: تغيير النص لفظًا أو معنى. (عقد، ١٩، ١)

تحقيق المناط

- «تحقيق المناط»، فإنّ الشارع قد ناط الحكم بوصف كما ناط «قبول الشهادة» بكونه ذا عدل (ر١، ٧٥، ١١)
- (تحقيق المناط): أن يعمل بالنص والإجماع؛ فإن الحكم معلّق بوصف يحتاج في الحكم على المعين إلى أن يعلم ثبوت ذلك الوصف فيه، كما يعلم أن الله أمرنا بإشهاد ذوي عدل منّا، وممن نرضى من الشهداء، ولكن لا يمكن تعيين كل شاهد، فيحتاج أن يعلم في الشهود المعيّنين: هل هم من ذوي العدل المرضيّين أم لا؟ وكما أمر الله بعشرة الزوجين بالمعروف. (فت٢٢، ٣٢٩، ٨)
- أما تحقيق المناط فهو متّفق عليه بين المسلمين وهو أن ينصّ الله على تعليق الحكم بمعنى عام كلّي فينظر في ثبوته في آحاد الصور أو أنواع ذلك العام، كما نصّ على اعتبار العدالة وعلى استقبال الكعبة وعلى تحريم الخمر والميسر وعلى حكم اليمين ونحو ذلك. (من١، ٢٣٢، ١١)
- الاجتهاد يسمّى تحقيق المناط وهو مما اتّفق عليه الناس كلهم نفاة القياس ومثبتيه، فإن الله إذا أمر أن يستشهد ذوا عدل فكون الشخص المعين من ذوي العدل لا يعلم بالنص العام بل باجتهاد خاص، وكذلك إذا أمر أن تؤدّى الأمانات إلى أهلها وأن يولّى الأمور من يصلح لها فكون هذا الشخص المعيّن صالحًا لذلك أو راجحًا على غيره لا يمكن أن تدلّ عليه النصوص بل لا يعلم إلّا باجتهاد خاص. (من٣، ١٦٣، ٣)

تحقيق ومعرفة

- صنف يدّعون التحقيق والمعرفة، ويزعمون أن الأمر والنهي لازم لمن شهد لنفسه أفعالًا، وأثبت له صفات. أما من شهد أن أفعاله مخلوقة، أو أنه مجبور على ذلك، وأن الله هو المتصرّف فيه كما يحرّك سائر المتحرّكات، فإنه يرتفع عنه الأمر والنهي، والوعد، والوعيد. وقد يقولون: من شهد الإرادة سقط عنه التكليف. ويزعمون أن الخضر سقط عنه التكليف لشهوده الإرادة. فهؤلاء: يفرّقون بين العامة والخاصة الذين شهدوا الحقيقة الكونية، فشهدوا أن الله خالق أفعال العباد، وأنه مريد ومدبّر لجميع الكائنات. وقد يفرّقون بين من يعلم ذلك علمًا، وبين من يراه شهودًا، فلا يسقطون التكليف عمّن يؤمن بذلك ويعلمه فقط؛ ولكن يسقطونه عمّن يشهده، فلا يرى لنفسه فعلًا أصلًا. وهؤلاء يجعلون الجبر وإثبات القدر

مانعًا من التكليف على هذا الوجه. وقد وقع في هذا طوائف من المنتسبين إلى التحقيق والمعرفة والتوحيد. وسبب ذلك: أنه ضاق نطاقهم عن كون العبد يؤمر بما يقدَّر عليه خلافه. كما ضاق نطاق المعتزلة ونحوهم من القدرية عن ذلك. ثم المعتزلة أثبتت الأمر والنهي الشرعيين دون القضاء والقدر، اللذين هما إرادة الله العامة وخلقه لأفعال العباد. وهؤلاء أثبتوا القضاء والقدر، ونفوا الأمر والنهي في حق من شهد القدر؛ إذ لم يمكنهم نفي ذلك مطلقًا. وقول هؤلاء شرّ من قول المعتزلة؛ ولهذا لم يكن في السلف من هؤلاء أحد، وهؤلاء يجعلون الأمر والنهي للمحجوبين الذين لم يشهدوا هذه الحقيقة الكونية، ولهذا يجعلون من وصل إلى شهود هذه الحقيقة يسقط عنه الأمر والنهي، ويقولون: إنه صار من الخاصة. وربما تأولوا على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩). فاليقين عندهم؛ هو معرفة هذه الحقيقة. وقول هؤلاء كفر صريح، وإن وقع فيه طوائف لم يعلموا أنه كفر؛ فإنه قد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام، أن الأمر والنهي لازمان لكل عبد ما دام عقله حاضرًا إلى أن يموت، لا يسقطان عنه، لا بشهوده القدر، ولا بغير ذلك. فمن لم يعرف ذلك عُرِّفه وبيِّن له، فإن أصرَّ على اعتقاد سقوط الأمر والنهي، فإنه يقتل. وقد كثرت مثل هذه المقالات في المستأخرين. (ع، ٦٣، ١٠)

تحيّزية

- نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيّزة ممتدّة في الجهات كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها وفي أنها حاملة لتلك الصفات، وما به افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت. فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيّزية والمقدارية وتوابعها وسائر الصفات عارضة لها تفتقر إلى سبب غير الذات، ومن يقول باختلافها يقول بل المقدارية للجسم والتحيّزية للمتحيّز كالموصوفية للموصوف واللونية للملوّن والعرضية للعرض والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ونحو ذلك، ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه وهو قائم بنفسه لم يكن أحدهما مثلًا للآخر، وإذا اشتركا في أن هذا لون وهذا لون وهذا طعم وهذا طعم وهذا عرض وهذا عرض لم يكن أحدهما مثلًا للآخر، وإذا اشتركا في أن هذا موصوف وهذا موصوف لم يكن أحدهما مثلًا للآخر، وإذا اشتركا في أن لهذا مقدارًا ولهذا مقدارًا ولهذا حيّزًا ومكانًا ولهذا حيّزًا ومكانًا كان أولَى أن لا يوجب هذا تماثلهما لأن الصفة للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للمقدور والمكان للمتمكّن والحيّز للمتحيّز. فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل فاشتراكهما فيما هو دونه في ذلك أولَى بعدم التماثل. (ب٣، ٦٣، ٣٠)

تخصيص

- إن التخصيص مصدر خصّص يخصّص تخصيصًا، وكذلك التقدير والتكليم ونحو

ذلك، ومصدر الفعل المتعدّي لا بدّ له من فاعل يتعدّى فعله. فإذا قدّر مصدر متعدٌ بلا فاعل يتعدّى فعله كان متناقضًا بخلاف ما إذا قيل الاختصاص يفتقر إلى مخصّص والمقدار إلى مقدّر ونحو ذلك. فإن هذا ليس في الكلام ما يدلّ عليه لأن المذكور إما مصدر فعل لازم كالاختصاص ونحوه أو إسم ليس بمصدر كالمقدار وكل من هذين ليس في الكلام ما يوجب افتقاره إلى فاعل يتعدّاه فعله. فإذا قيل الموصوف الذي له صفة وقدر قد اختصّ بصفة وقدر فلا بدّ له من مخصّص لم يكن في هذا الكلام ما يدلّ على افتقاره إلى مخصّص مباين له يخصّصه بذلك بخلاف ما إذا قيل إذا خصّ بصفة أو قدر فلا بدّ له من مخصّص. (ب٣، ٢٤٢، ١٢)

- اللفظ العامُّ إذا دخله التخصيص، قال ابن برهان: انقسم فيه أصحابُنا فمنهم من قال: يكون مجازًا، وهو الصحيح، واختاره الجويني، ومنهم من قال: يكون حقيقة، وقال أبو الحسن الكرخي: إن كان التخصيص بدليلٍ متّصل كالاستثناء والشَّرْط والصِّفَة لم يكن مجازًا، وإن كان التخصيص بدليلٍ منفصلٍ فهو مجاز، قال: وقال عبد الجبّار بن أحمد عكس ذلك، ومعنى كونه مجازًا معنى في الاقتصار به على البعض الباقي، لا في تناوله له. (سود، ١١٥، ١٧)

- التخصيصُ يجري مَجْرَى الإضمار. (سود، ٥٦٥، ٢)

تخصيص العلة

- العلّة تقال على العلّة التامّة، وهي المستلزمة لمعلولها، فهذه متى انتقضت بطلت بالاتفاق. وتقال على العلّة المقتضية أوّلًا، وتُسمَّى المؤثّرة ويُسمَّى السبب دالًّا ودليل العلَّة ونحو ذلك. فهذه إذا انتقضت لفرق مؤثّر يفرّق فيه بين صورة النَّقض وغيرها من الصُّور لم تَفسُد. ثم إذا كانت صورة الفرع التي هي صورة النِّزاع في معنى صورة النَّقض أُلحِقت بها، وإن كانت في معنى صورة الأصل أُلحِقت بها. فمن قال: إن العلَّة لا يجوز تخصيصها مطلقًا لا لفوات شرط ولا لوجود مانع فهذا مُخطِئ قطعًا، وقوله مخالف لإجماع السلف كلّهم الأئمة الأربعة وغيرهم، فإنهم كلّهم يقولون بتخصيص العلّة لمعنى يُوجِب الفرق، وكلامهم في ذلك أكثر من أن يُحْصَر. وهذا معنى قول من قال: تخصيصها مذهب الأئمة الأربعة. والقول بالاستحسان المخالف للقياس لا يمكن إلّا مع القول بتخصيص العلَّة. وما ذكروه من اعتراض النص على قياس الأصول فهو أحد أنواع تخصيص العلَّة، وهذا تسليم منهم لكون العلّة تقبل التخصيص في الجملة. وأما من جوَّز تخصيص العلّة بمجرّد دليل لا يُبيِّن الفرق بين صورة التخصيص وغيرها فهذا مورِد النزاع في الاستحسان المخالف للقياس وغيره. ثمّ هذه العلَّة إن كانت مستنبطة وخُصَّت بنصٍّ، ولم يُبَيِّن الفرق المعنوي بين صورة التخصيص وغيرها فهذا أضعف ما يكون. وهذا هو الذي كان ينكره كثيرًا الشافعي وأحمد وغيرهما على من يفعله من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم. وكلام أحمد فيما تقدَّم أراد به هذا، فإنَّ العلّة المبيّنة لم تُعلَم صحَّتها إلّا بالرأي، فإذا عارضها النصُّ كان مُبطِلًا لها. والنصُّ إذا عارض العلَّة دلَّ على فسادها، كما أنه إذا عارض الحكم الثابت

بالقياس دلَّ على فساده بالإجماع. وأما إذا كانت العلَّة منصوصة، وقد جاء نصٌّ بتخصيص بعض صور العلَّة، فهذا ممّا لا ينكره أحمد، بل ولا الشافعي وغيرهما، كما إذا جاء نصٌّ في صورة ونصٌّ يخالفه في صورة أخرى، لكن بينهما شبه لم يقم دليل على أنَّه مناط الحكم فهؤلاء يقرُّون النصوص، ولا يقيسون منصوصًا على منصوص يخالف حكمه، بل هذا من جنس الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة: ٢٧٥). وهذا هو الذي قال أحمد فيه: "أنا أذهب إلى كل حديث كما جاء، ولا أقيس عليه"، أي لا أقيس عليه صورة الحديث الآخر، فأجعل الأحاديث متناقضة، وأدفع بعضها ببعض، بل أستعملها كلَّها. والذين يدفعون بعض النصوص ببعض يقولون: الصورتان سواء لا فرق بينهما، فيكون أحد النصَّين ناسخًا للآخر. ومثل هذا كثيرًا ما يتنازع فيه فقهاء الحديث ومن ينازعهم ممّن يقيس منصوصًا على منصوص، ويجعل أحد النصَّين منسوخًا لمخالفته قياس النصِّ الآخر في طيِّ هذا القياس. (حسن، ٧٠، ٩)

تخصيص العموم بالعادة

- تخصيصُ العموم بالعادة بمعنى قَصْره على العمل المعتاد كثيرُ المنفعة، وكذا قَصْره على الأعيان التي كان الفعل معتادًا فيها زَمَنَ التكلم. (سود، ١٢٥، ٥)

تخليق

- امتنع أن يكون علّة تامة في الأزل لشيء من الأشياء ولكن ذاته تستلزم ما يقوم بها من الأفعال شيئًا بعد شيء. وكلّما تمّ فاعلية مفعول وجد ذلك المفعول كما قال تعالى ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) فكلما كوّن الشيء كوّنه فحصل المكوّن عقب تكوينه وهكذا الأمر دائمًا، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن وتمام تكوينه وتخليقه لم يكن موجودًا في الأزل بل إنما تمّ تخليقه وتكوينه بعد ذلك وعند تمام التكوين والتخليق حصل المكوّن المخلوق عقب التكوين والتخليق لا مع ذلك في الزمان فأين هذا القول من قولكم (الفلاسفة). (ب١، ٢٧٦، ١٧)

تدليس

- التلبيس، وهو التدليس، وهو الغش، لأن المغشوش من النحاس تلبسه فضة تخالطه وتغطّيه، كذلك إذا لبس الحق بالباطل يكون قد أظهر الباطل في صورة الحق، فالظاهر حق، والباطن باطل. (در١، ٢٠٩، ١٥)

تراويح

- التراويح أن تصلّي بعد العشاء الآخرة، كما اتّفق على ذلك السلف والأئمة. والنقل المذكور عن الشافعي - رضي الله عنه - باطل، فما كان الأئمة يصلّونها إلّا بعد العشاء على عهد النبي صلّى الله عليه وسلّم، وعهد خلفائه الراشدين وعلى ذلك أئمة المسلمين، لا يعرف عن أحد أنه تعمّد صلاتها قبل العشاء، فإن هذه تسمّى قيام رمضان. (فت٢٣، ١١٩، ١٥)

ترجمة وتفسير

- الترجمة والتفسير ثلاث طبقات: أحدها: ترجمة مجرّد اللفظ، مثل نقل اللفظ بلفظ

مرادف، ففي هذه الترجمة تريد أن تعرف أن الذي يُعنى بهذا اللفظ عند هؤلاء هو بعينه الذي يعنى باللفظ عند هؤلاء. فهذا علم نافع. إذ كثير من الناس يقيّد المعنى باللفظ، فلا يجرّده عن اللفظين جميعًا. والثاني: ترجمة المعنى وبيانه، بأن يصوّر المعنى للمخاطب، فتصوير المعنى له وتفهيمه إيّاه قدر زائد على ترجمة اللفظ، كما يشرح للعربي كتابًا عربيًا قد سمع ألفاظه العربية، لكنه لم يتصوّر معانيه ولا فهمها، وتصوير المعنى يكون بذكر عينه أو نظيره، إذ هو تركيب صفات من مفردات يفهمها المخاطب يكون ذلك المركّب صور ذلك المعنى، إما تحديدًا وإما تقريبًا. الدرجة الثالثة: بيان صحة ذلك وتحقيقة بذكر الدليل والقياس الذي يحقّق ذلك المعنى، إما بدليل مجرّد وإما بدليل يبيّن علّة وجوده. (نقض، ٩٧، ١٢)

تركيب

- لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم، ولكن يلزم من نفيه نفيه بخلاف ملزومات الجسم فإنه يجب من نفيها نفي الجسم، فيجب نفي كل ما يستلزم كونه جسمًا ومن نفى الصفات الخبرية يقول إثباتها يستلزم التجسيم ومن نفى الصفات مطلقًا قال ثبوتها يستلزم التجسيم، وأيضًا فالتجسيم نفي لأنه يقتضي القسمة والتركيب فيجب نفي كل تركيب فيجب نفي كونه مركبًا من الوجود والماهية ومن الجنس الفصل ومن المادة والصورة ومن الجواهر الفردة ومن الذات والصفات وهذه الخمسة هي التي يسمّيها نفاة الصفات من متأخري الفلاسفة تركيبًا، والمقصود هنا أن السمع دلّ على نفي هذه الأمور والرسل نفت ذلك وبيّنت الطريق العقلي المنافي لذلك وهو نفي التشبيه تارة وإثبات حدوث كل متغيّر تارة. (ب١، ٥٤، ٣٨)
- «التركيب» مجمل يراد به «تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرّقة فاجتمعت» (ر١، ٢٢٠، ٦)

تزكي

- التزكي هو الإيمان والعمل الصالح الذي تصير به نفس الإنسان زكية. (فت١٦، ١٨٤، ١٣)

تسعير

- تنازع العلماء في التسعير في مسألتين: إحداهما: إذا كان للناس سعر غال فأراد بعضهم أن يبيع بأغلىٰ من ذلك، فإنّه يُمْنع منه في السوق في مذهب مالك، وهل يمنع النقصان؟ على قولين لهم. وأمّا الشافعي وأصحاب أحمد كأبي حفص العكبري، والقاضي أبي يعلى والشريف أبي جعفر وأبي الخطاب وابن عقيل وغيرهم، فمنعوا من ذلك، واحتجّ مالك بما رواه في موطئه عن يونس بن سيف عن سعيد بن المسيب: «أن عمر بن الخطاب مرّ بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيبًا له بالسوق، فقال له عمر: إمّا أن تزيد في السعر وإمّا أن ترفع من سوقنا». (حس، ٣٢، ٩)
- المسألة الثانية التي تنازع فيها العلماء في التسعير، أن لا يحدّ لأهل السوق حدٌّ لا يتجاوزونه مع قيام الناس بالواجب، فهذا منع منه جمهور العلماء، حتى مالك نفسه في المشهور عنه. (حس، ٣٤، ٤)

- قالوا (الجمهور): ولأنّ إجبار الناس على بيع لا يجب، أو منعهم ما يباح ظلمٌ لهم، والظلم حرام. وأمّا صفة ذلك عند من جوَّزه، فقال ابن حبيب: ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء، ويحضر غيرهم استظهارًا على صدْقهم فيسألهم، كيف يشترون وكيف يبيعون، فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامّة سداد حتى يرضوا، ولا يجبرون على التسعير ولكن عن رضا. قال: وعلى هذا أجازه من أجازه. قال أبو الوليد: ووجه ذلك أنّه بهذا يتوصّل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين، ويجعل للباعة في ذلك من الربح ما يقوم بهم ولا يكون فيه إجحاف بالناس، وإذا سعَّر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدّى ذلك إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف الناس. (حس، ٣٥، ٢)

- إذا امتنع الناس من بيع ما يجب عليهم بيعه، فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه؛ وكذلك من وجب عليه أن يبيع بثمن المِثْل فامتنع أن يبيع إلّا بأكثر منه، فهنا يؤمر بما يجب عليه ويعاقب على تركه بلا ريب. ومن منع التسعير مطلقًا محتجًّا بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنّ الله هو المسعر القابض الباسط، وإنّي لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال". فقد غلط. فإنّ هذه قضية معيّنة ليست لفظًا عامًّا، وليس فيها أنّ أحدًا امتنع من بيع يجب عليه، أو عمل يجب عليه أو طلب في ذلك أكثر من عَوْض المِثْل، ومعلوم أنّ الشيء إذا رغب الناس في المزايدة فيه، فإذا كان صاحبه قد بذله كما جرت به العادة، ولكن الناس تزايدوا فيه، فهنا لا يسعّر عليهم. (حس، ٣٥، ١٠)

- لا ينبغي للسلطان أن يُسعِّر على الناس إلّا إذا تعلّق به حق ضرر العامة، فإذا رُفِع إلى القاضي أمر المحتكر يبيع ما فضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعر في ذلك فنهاه عن الاحتكار، فإن رفع التاجر فيه إليه ثانيًا حبسه وعزَّره على مقتضى رأيه زجرًا له أو دفعًا للضرر عن الناس. فإن كان أرباب الطعام يتعدّون ويتجاوزون القيمة تعدّيًا فاحشًا وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلّا بالتسعير، سعَّر حينئذٍ بمشورة أهل الرأي والبصيرة، وإذا تعدَّى أحد بعد ما فعل ذلك أجبره القاضي، وهذا على قول أبي حنيفة ظاهر حيث لا يرى الحَجْر على الحرّ، وكذا عندهما - أي عند أبي يوسف ومحمد - إلا أن يكون الحجر على قوم معينين، ومن باع منهم بما قدَّره الإمام صحّ لأنّه غير مكره، وهل يبيع القاضي على المحتكر طعامه من غير رضاه؟ قيل هو الاختلاف المعروف في مال المديون. وقيل يبيع ههنا بالاتفاق، لأنّ أبا حنيفة يرى الحَجْر لدفع الضرر العام. (حس، ٤٠، ٥)

تسعير في الأعمال

- إذا احتاج الناس إلى من يصنع لهم آلات الجهاد - من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك - فيستعمل بأجرة المثل، لا يمكّن المستعملون من ظلمهم ولا العمّال من مطالبتهم بزيادة على حقّهم مع الحاجة إليهم. فهذا تسعير في الأعمال، وأمّا (التسعير) في الأموال، فإذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد فعلى أهل السلاح أن يبيعوه بعوض المثل، ولا يمكّنون من أن يحبسوا السلاح

حتى يتسلّط العدو أو يبذل لهم من الأموال ما يختارون، والإمام لو عيَّن أهل الجهاد للجهاد تعيَّن عليهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "وإذا استُنْفِرْتُم فانفروا" أخرجاه في الصحيحين. (حس، ٢٩، ١٣)

تسعير في الأموال

- إذا احتاج الناس إلى من يصنع لهم آلات الجهاد - من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك - فيستعمل بأجرة المثل، لا يمكّن المستعملون من ظلمهم ولا العمّال من مطالبتهم بزيادة على حقّهم مع الحاجة إليهم. فهذا تسعير في الأعمال، وأمّا (التسعير) في الأموال، فإذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد فعلى أهل السلاح أن يبيعوه بعوض المثل، ولا يمكّنون من أن يحبسوا السلاح حتى يتسلّط العدو أو يبذل لهم من الأموال ما يختارون، والإمام لو عيَّن أهل الجهاد للجهاد تعيَّن عليهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "وإذا استُنْفِرْتُم فانفروا" أخرجاه في الصحيحين. (حس، ٢٩، ١٣)

تسعير واجب

- إنّ وليّ الأمر إن أجبر أهل الصناعات على ما يحتاج إليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبناية، فإنّه يقدّر أجرة المثل، ولا يمكّن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك، ولا يمكّن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك، حيث تعيَّن عليه العمل، وهذا من التسعير الواجب. (حس، ٢٩، ٩)

تسلسل

- لفظ التسلسل يراد به التسلسل في العلل والفاعلين والمؤثرات بأن يكون للفاعل فاعل وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له وهذا متّفق على امتناعه بين العقلاء. والثاني التسلسل في الآثار بأن يكون الحادث الثاني موقوفًا على حادث قبله، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك وهلم جرا، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء وأئمة السنّة والحديث مع كثير من النظّار أهل الكلام والفلاسفة يجوّزون ذلك وكثير من النظّار وغيرهم يحيلون ذلك. وأمّا إذا قيل لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث فهذا ممتنع باتّفاق العقلاء وصريح العقل، وقد يسمّى هذا دورًا فإنه إذا قيل لا يحدث حتى يحدث شيء كان هذا دورًا فإن وجود جنس الحادث موقوف على وجود جنس الحادث، وكونه سبحانه لم يزل مؤثّرًا يراد به مؤثّرًا في كل شيء وهذا لا يقوله عاقل لكنّه لازم حجّة الفلاسفة ويراد به لم يزل مؤثّرًا في شيء معيّن ويراد به لم يزل مؤثّرًا في شيء بعد شيء وهو موجب الأدلّة العقلية التي توافق الأدلّة السمعية ولما أجاب بعضهم بأنّ المرجّح هو القدرة أو الإرادة القديمة أو العلم القديم أو إمكان الحدوث ونحوه قالوا لهم في الجواب هذه الأمور إن لم يحدث بسببها سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجّح وإن حدث سبب حادث فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به وعدل آخرون إلى الإلزام فقالوا هذا يقتضي أن لا يحدث في العالم حادث والحسّ يكذّبه، فقالوا لهم إنما يلزم هذا إذا كان التسلسل باطلًا وأنتم تقولون بإبطاله، وأما نحن فلا نقول بإبطاله وإذا كان الحدوث موقوفًا على

حوادث متجدّدة زال هذا المحذور. (ب١، ١٩٨، ١)

- التسلسل نوعان: تسلسل في العلل، وقد اتّفق العلماء على إبطاله، وأما التسلسل في الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء وتنازع هؤلاء هل الإلزام صحيح أم لا وبتقدير كون الإلزام صحيحًا ليس فيه حلّ للشبهة وإذا لم تنحل كانت حجّة على الفريقين وكان القول بموجبها لازمًا. (ب١، ١٩٨، ٣٦)

- التسلسل يراد به التسلسل في المؤثّرات وفي تمام التأثير يراد به التسلسل المتعاقب شيئًا بعد شيء ويراد به التسلسل المقارن شيئًا مع شيء. (ب١، ٢٢٧، ٣٣)

- لفظ "التسلسل" فيه إجمال واشتباه، كما في لفظ "الدَّوْر"، فإن الدور يراد به: الدور القَبْلي، وهو ممتنع بصريح العقل واتّفاق العقلاء، ويراد به الدور المَعِيُّ الاقتراني، وهو جائز بصريح العقل واتّفاق العقلاء، ومن أطلق امتناع الدور فمراده الأول، أو هو غالط في الإطلاق. ولفظ "التسلسل" يراد به التسلسل في المؤثّرات، وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل، وهذا باطل بصريح العقل واتّفاق العقلاء، وهذا هو التسلسل الذي أمر النبي صلّى الله عليه وسلّم بأن يُستعاذ بالله منه، وأمر بالانتهاء عنه، وأن يقول القائل: "آمنت بالله ورسله". (در١، ٣٦٣، ٣)

- التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادث يقارنه، يكون تمام تأثيره مع الآخر حادث، وهلمّ جرا، فهذا ممتنع. (در١، ٣٦٦، ١)

- التسلسل نوعان تسلسل في المؤثّرات كالتسلسل في العلل والمعلولات وهو التسلسل في الفاعلين والمفعولات فهذا ممتنع باتّفاق العقلاء، ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين والخالقين والمحدثين مثل أن يقول هذا المحدث له محدث وللمحدث محدث آخر إلى ما لايتناهى، فهذا مما اتّفق العقلاء فيما أعلم على امتناعه لأن كل محدث لا يوجد بنفسه فهو معدوم باعتبار نفسه وهو ممكن باعتبار نفسه، فإذا قدّر من ذلك ما لايتناهى لم تصر الجملة موجودة واجبة بنفسها، فإن انضمام المحدث إلى المحدث والمعدوم إلى المعدوم والممكن إلى الممكن لا يخرجه عن كونه مفتقرًا إلى الفاعل له، بل كثرة ذلك تزيد حاجتها وافتقارها إلى الفاعل وافتقار المحدثين الممكنين أعظم من افتقار أحدهما كما أن عدم الاثنين أعظم من عدم أحدهما، فالتسلسل في هذا والكثرة لا تخرجه عن الافتقار والحاجة بل تزيده حاجة وافتقارًا، فلو قدر من الحوادث والمعدومات والممكنات ما لانهاية له وقدر أن بعض ذلك معلول لبعض أو لم يقدر ذلك فلا يوجد شيء من ذلك إلّا بفاعل صانع لها خارج عن هذه الطبيعة المشتركة المستلزمة للافتقار والاحتياج، فلا يكون فاعلها معدومًا ولا محدثًا ولا ممكنًا يقبل الوجود والعدم، بل لا يكون إلّا موجودًا بنفسه واجب الوجود لا يقبل العدم قديمًا ليس بمحدث، فإن كل ما ليس كذلك فإنه مفتقر إلى من يخلقه وإلّا لم يوجد. (من١، ١٢١، ١٤)

تسلسل في الآثار المتعاقبة

- التسلسل في الآثار المتعاقبة وتمام التأثّر في الشيء المعيّن مثل أن يقال لا يحدث هذا

حتى يحدث قبله ولا يحدث هذا إلّا ويحدث بعده وهلمّ جرا وهذا فيه نزاع مشهور بين المسلمين وغيرهم من الطوائف فمن المسلمين وغيرهم من جوّزه في الماضي والمستقبل ومنهم من قال بامتناعه في الماضي والمستقبل. ومنهم من جوّزه في المستقبل دون الماضي وإذا عرفت هذه الأنواع فهم قالوا إذا لم يكن المؤثّر تامًّا في الأزل لم يحدث عنه شيء حتى يحدث حادث به يتمّ كونه مؤثّرًا، إذ القول في ذلك الحادث كالقول في غيره فيكون حقيقة الكلام أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء، وهذا باطل بصريح العقل واتّفاق العقلاء لكن هذا الدليل إن طلبوا به أنه لم يزل مؤثّرًا في شيء بعد شيء فهذا يناقض قولهم وهو حجّة عليهم، وإن أرادوا أنه كان في الأزل مؤثّرًا تامًّا في الأزل لم تتجدّد مؤثّريته لزم من ذلك أنه لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثًا فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء، ولهذا عارضهم الناس بالحوادث اليومية وهذا لازم لا محيد لهم عنه وهو يستلزم فساد حجّتهم، وإن أرادوا أنه مؤثّر في شيء معيّن فالحجّة لا تدلّ على ذلك وهو أيضًا باطل. (ب٢، ١٤٦، ٤)

تسلسل في العلل

- التسلسل ممتنع في العلّة، وفي تمام العلّة، فكما لا يجوز أن يكون للعلّة علّة، وللعلّة علّة إلى غير غاية، فلا يجوز أن يكون لتمام العلّة تمام، ولتمام العلّة تمام إلى غير غاية. والتسلسل في العلل وفي تمامها متّفق على امتناعه بين العقلاء، معلوم فساده بضرورة العقل، سواء قيل: إن المعلول يقارن العلّة في الزمان، أو قيل إنه يتعقّب العلّة. (در١، ٣٤٤، ٧)

تشابه خاص

- الأقوال المختلفة هنا: هي المتضادّة، والمتشابهة: هي المتوافقة، وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضًا ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضًا: كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضادّ بعضه بعضًا. فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام؛ بل هو مصدّق له. فإن الكلام المحكم المتقن: يصدق بعضه بعضًا، لا يناقض بعضه بعضًا، بخلاف الإحكام الخاص: فإنه ضدّ التشابه الخاص. والتشابه الخاص: هو مشابهة الشيء لغيره من وجه، مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو هو، أو هو مثله. وليس كذلك. والإحكام: هو الفصل بينهما، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر، وهذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما، ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه. ومنهم من يهتدي إلى ذلك. فالتشابه الذي لا يتميّز معه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض. ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وُعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا. فظنّ أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس مثله، وإن كان مشابهًا له من بعض الوجوه. (تد، ٣٩، ٢٠)

تشبيه

- من لم يتصوّر الشيء الموجود كيف يتصوّر جنسه ونوعه؟... يتصوّر بِ«التمثيل» و«التشبيه». ويتصوّر «القدر المشترك» بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات (ر١، ٨٠، ١٠)

- التشبيه: إثبات المثل للشيء مشابهًا له من بعض الوجوه. (عقد، ١٩، ٥)

تصديق

- التصديق موقوفٌ على التصوّر، فإذا لم يحصل تصوّر لم يحصل تصديق؛ فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم. وهذا من أعظم السفسطة (ر١، ٣٦، ١٧)

- التصديق لا يقف على التصوّر التام الذي يحصل بالحد الحقيقي، بل يكفي فيه أدنى تصوّر ولو بِ«الخاصة» (ر١، ٣٧، ٥)

- أقل ما يشتمل عليه «التصديق» تصوّران (ر١، ٤٨، ٤)

- في باب «التصديق» مبادىء أوليّة يقع التصديق بها لذاتها، ويكون التصديق لغيرها بسببها (ر١، ٦٦، ١٤)

- ما يسمّونه (المنطقيون) «تصوّرًا» يمكن جعله «تصديقًا»، وما يسمّونه «تصديقًا» يمكن جعله «تصوّرًا» (ر١، ١٠٠، ٢٧)

- التصديق يستعمل في كل خبر، فيقال لمن أخبر بالأمور المشهورة مثل: الواحد نصف الاثنين، والسماء فوق الأرض، مجيبًا: صدقت، وصدقنا بذلك؛ ولا يقال: آمنا لك، ولا آمنا بهذا، حتى يكون المخبر به من الأمور الغائبة، فيقال للمخبر آمنا له، وللمخبر به آمنا به. (فت٧، ٥٢٩، ١١)

- الإيمان لا يستعمل في جميع الأخبار، بل في الأخبار عن الأمور الغائبة، ونحوها مما يدخلها الريب. فإذا أقرّ بها المستمع قيل آمن، بخلاف لفظ التصديق، فإنه عام متناول لجميع الأخبار. (فت٧، ٥٣٠، ١٢)

تصديقات

- «إنّه لا يعلم شيء من التصديقات إلّا بالقياس» - الذي ذكروا (المنطقيون) صورته ومادّته - قضيةٌ سلبية نافية، ليست معلومة بالبديهة (ر١، ١٠٣، ٤)

تصور

- فرّق أهل المنطق بين الذاتي المقوّم والعرضي اللازم فإنه يعود إلى ذلك حيث جعلوا الذاتي أن ما لا تتصوّر الماهية بدون تصوّره، والعرضي ما يمكن تصوّرها بدون تصوّره. وليس هذا بفرق في نفس الأمر وإنما يعود إلى ما تقدّره الأذهان فإنه ما من تصوّر إلّا وفوقه تصوّر أتمّ منه. فإن أريد بالتصوّر مطلق الشعور بالشيء فيمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله إنه حيوان ناطق أو جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق، وإن أرادوا التصوّر التام فقول القائل حيوان ناطق لا يوجب التصوّر التام للموصوف بل ما من تصوّر إلّا وفوقه تصوّر أكمل منه، فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه وإن قالوا نريد به التصوّر التام للصفات الذاتية عادت المطالبة بالفرق، فيبقى الكلام دورًا. وهذا كما أنهم يقولون ماهية الشيء هي المركّبة من الصفات الذاتية ثم يقولون الصفات الذاتية هي التي يتوقّف تحقّق الماهية عليها أو يقف تصوّر الماهية عليها فلا تعقل

الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها فيبقى الكلام دورًا. كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقوّمة لها سابقة لها في الحقيقة في الوجودين الذهني والخارجي مع العلم بأن الذات أحقّ بأن تكون سابقة من الصفات إن قدّر أن هناك سبقًا وإلّا فهما متلازمان. وإذا قيل هي أجزاء قيل إن كانت جوهرًا كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة وإن كانت أعراضًا فهي صفات. فإذا قيل الإنسان حيوان ناطق قيل إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضًا فهي صفات الإنسان وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان وجوهر هو حيوان وجوهر هو ناطق وجوهر هو جسم وجوهر هو حسّاس وجوهر هو نامٍ ومعلوم فساد هذا. وحقيقة الأمر أنها لما يتَصوّر في الأذهان وصفات لما هو موجود في الأعيان وأن الذات هي أحقّ بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات. وأيضًا فإن أرادوا تصوّر الصفات مفصلة فمعلوم أن قولهم حيوان ناطق لا يوجب تصوّر سائر الذاتيات مفصّلة فإن كونه جسمًا ناميًا وحسّاسًا ومتحرّكًا بالإرادة لا يدلّ عليه إسم الحيوان دلالة مفصّلة بل مجملة، وإن أرادوا بالتصوّر التصوّر سواء كان مجملًا أو مفصلًا فمعلوم أن لفظ الإنسان يدلّ على الحيوان والناطق كما يدلّ لفظ الحيوان على الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة فيكون إسم الإنسان كافيًا في تعريف صفات الإنسان مثل ما أن لفظ الحيوان كاف في تعريف صفات الحيوان، فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلّا بلفظ يدلّ على صفاته الذاتية دلالة مجملة وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء وكان ما جعلوه حدًّا من جنس ما جعلوه إسمًا. فإن كان أحدهما دالًّا على الذات فكذلك الآخر وإلّا فلا يجوز جعل أحدهما مصوّرًا للحقيقة دون الآخر. (ب٣، ٢٢٤، ٢٨)

- لفظ التصوّر مجمل يراد به تصوّر ما، وهو الشعور بالمتصوّر من طريق الوجود، ويُراد به التصوّر التام، وما من تصوّر إلّا وفوقه تصوّر أتمّ منه. ومن هذا دخل الداخل على هؤلاء المنطقيين الغالطين وعلى هؤلاء، فإن عنوا به التصوّر التام للذات الثابتة في الخارج - التي لها صفات لازمة لها - فهذه لا يمكن تصوّرها كما هي عليه، مع نفي هذه الصفات فإذا عنى بالماهية ما يتصوّره المتصوّر في ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصوّر الأذهان. وإن عنوا به ما في الخارج فلا يوجد شيء بدون جميع لوازمه، وإن عُني بذلك أنه لا يمكن تصوّرها بوجه من الوجوه مع نفي هذه الصفات، فهذا يرد عليهم فيما جعلوه ذاتيًا مثل كونه قائمًا بنفسه، وكونه قديمًا، ونحو ذلك. (در٣، ٣٢٥، ٥)

- ما من تصوّر إلّا وفوقه تصوّر أتمُّ منه (ر١، ٣٧، ٩)

- تصوّر المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ (ر١، ٣٨، ١١)

- قولهم (المناطقة): "إن التصوّر الذي ليس ببديهي لا ينال إلّا بالحدّ" باطل. لأن الحدّ هو قول الحاد. فإن الحدّ هنا هو القول الدالّ على ماهية المحدود. فالمعرفة بالحدّ لا تكون إلّا بعد الحدّ. فإن الحادَّ الذي ذكر الحدّ إن كان عرف المحدود بغير حدّ بطل

قولهم "لا يعرف إلّا الحدّ" وإن كان عرّفه بحدّ آخر فالقول فيه كالقول في الأول. فإن كان هذا الحادّ عرفه بعد الحدّ الأول لزم الدور. وإن كان تأخّر لزم التسلسل. (نقض، ١٨٤، ١٢)

تصور الحقيقة

- الحس الباطن والظاهر يفيد تصوّر الحقيقة تصوّرًا مطلقًا. أما عمومها وخصوصها: فهو من حكم العقل. فإن القلب يعقل معنى من هذا المعيّن ومعنى يماثله من هذا المعيّن، فيصير في القلب معنى عامًّا مشتركًا، وذلك هو عقله، أي عقله للمعاني الكلّية. فإذا عقل معنى الحيوانية الذي يكون في هذا الحيوان وهذا الحيوان، ومعنى الناطق الذي يكون في هذا الإنسان وهذا الإنسان، وهو مختصّ به، عقل أن في نوع الإنسان معنى يكون نظيره في الحيوان، ومعنى ليس له نظير في الحيوان. فالأول هو الذي يقال له: الجنس. والثاني الذي يقال له الفصل. وهما موجودان في النوع. فهذا حق ولكن لم يستفد من هذا اللفظ ما لم يكن يعرفه بعقله من أن هذا المعنى عام للإنسان ولغيره من الحيوان، بمعنى أن ما في هذا نظير ما في هذا، إذ ليس في الأعيان الخارجة عموم وهذا المعنى يختصّ بالإنسان. فلا فرق بين قولك: الإنسان حيوان ناطق، وقولك: الإنسان هو الحيوان الناطق، إلّا من جهة الإحاطة والحصر في الثاني لا من جهة تصوير حقيقته باللفظ والإحاطة، والحصر هو التمييز الحاصل بمجرّد الإسم، وهو قولك: إنسان وبشر. فإن هذا الإسم إذا فهم مسمّاه أفاد من التميز ما أفاده الحيوان الناطق في سلامته عن المطاعن. وأما تصوّر أن فيه معنى عامًّا ومعنى خاصًّا فليس هذا من خصائص الحدّ . . . والذي يختصّ بالحدّ ليس إلّا مجرّد التميز الحاصل بالأسماء. وهذا بين لمن تأمّله. (نقض، ١٨٧، ٢٠)

تصور الماهية

- تصوّر الماهية إنّما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلَّف من الذاتيات المشتركة والمميِّزة، وهو المركَّبُ من «الجنس» و«الفصل» (ر١، ٣٦، ١٩)

تصورات

- قولهم (المنطقيون): إنّ التصوّرات غير البديهية لا تنال إلّا بالحد (ر١، ٣٥، ١)
- التصوّرات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن تُطلب بالحد (ر١، ٨١، ١٩)
- إذا لم تكن التصوّرات المفردة مطلوبة، فإما أن تكون حاصلة للإنسان، فلا تحصل بالحد، فلا يفيد الحد التصوير؛ وإمّا أن لا تكون حاصلة، فمجرّد حصول الحد لا يوجب ذِكرَ الأسماء تصوّر المسمّيات لمن لا يعرفها (ر١، ٨٢، ١٩)

تضاد

- علم تضادّ المعنيين علم أنّهما لا يجتمعان. وإن لم يعلم تضادّهما لم يغنه العلم بالقضيّة الكليّة - وهي علمه بأنّ «كل ضدّين لا يجتمعان» (ر١، ١٢٢، ١)

تضمن

- المندرج في غيره هو ما يدلّ عليه بالتضمّن لا بالالتزام، فالدالّ على غيره بالالتزام لا

بالتضمّن لا يكون مشتملًا عليه، ولا يكون الثاني مندرجًا فيه. ومثل ذلك اللوازم الخارجة عن الماهية على أصلهم، كالضاحكية. فإن الإنسانية ما انطوت على الضاحكية ولا انطوى علم الضاحكية في علم الإنسانية، فإنها ما دلّت عليها مطابقة ولا تضمنًا، بل دلالة خارجية، فإن هذه اللوازم التي احتجنا في العلم بها إلى صورة أخرى، إنما هي معلومة لنا بالقوة لا بالفعل. (در١٠، ٩٥، ١٦)

- جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف وبعضها خارجة فلا يعود إلى أمر حقيقي، وإنّما يعودُ ذلك إلى جعلِ الداخل ما دلَّ عليه اللفظ بِ«التضمن»؛ والخارج اللازم ما دلَّ عليه اللفظ بِ«اللزوم» (ر١، ٣٧، ١٣)

تعارض دليلين قطعيين

- لو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بدّ من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين. وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيًا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين. وأما إن كانا جميعًا ظنيين: فإنه يُصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجّح كان هو المقدّم، سواء كان سمعيًا أو عقليًا. (در١، ٧٩، ٨)

تعارض النقل والعقل

- "إذا تعارض النقل والعقل". إما أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذٍ. وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدّم هو الراجح مطلقًا. وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدّم مطلقًا، وإذا قدر أن العقل هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيًّا، لا لكونه عقليًّا. تعلم أن تقديم العقلي مطلقًا خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقليًّا خطأ. (در١، ٨٦، ١٤)

تعاون

- إنّ التعاون نوعان: الأوّل: تعاونٌ على البرّ والتقوى، من الجهاد وإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق وإعطاء المستحقين؛ فهذا ممّا أمر الله به ورسوله، ومن أمسك عنه خشية أن يكون من أعوان الظلمة، فقد ترك فرضًا على الأعيان، أو على الكفاية متوهّمًا أنّه متورعٌ، وما أكثر ما يشتبه الجبن والفشل بالورع؛ إذ كل منهما كفّ وإمساك. والثاني: تعاون على الإثم والعدوان، كالإعانة على دم معصوم، أو أخذ مال معصوم، أو ضَرْب من لا يستحقّ الضرب، ونحو ذلك؛ فهذا الذي حرّمه الله ورسوله. (ش، ٤٧، ١٤)

تعريف

- التعريف بِ«الوصف» هو التعريف بِ«الحد»، فإنّه لا بد أن يذكر من الصفات ما يميّز الموصوف والمحدود من غيره، بحيث يجمع أفراده وأجزاءه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه (ر١، ٧٨، ٢)

تعريف بالأسماء

- فرّق أهل المنطق بين الذاتي المقوّم والعرضي اللازم فإنه يعود إلى ذلك حيث جعلوا الذاتي

أن ما لا تتصوّر الماهية بدون تصوّره، والعرضي ما يمكن تصوّرها بدون تصوّره. وليس هذا بفرق في نفس الأمر وإنما يعود إلى ما تقدّره الأذهان فإنه ما من تصوّر إلّا وفوقه تصوّر أتمّ منه. فإن أريد بالتصوّر مطلق الشعور بالشيء فيمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله إنه حيوان ناطق أو جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق، وإن أرادوا التصوّر التام فقول القائل حيوان ناطق لا يوجب التصوّر التام للموصوف بل ما من تصوّر إلّا وفوقه تصوّر أكمل منه، فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه وإن قالوا نريد به التصوّر التام للصفات الذاتية عادت المطالبة بالفرق، فيبقى الكلام دورًا. وهذا كما أنهم يقولون ماهية الشيء هي المركّبة من الصفات الذاتية ثم يقولون الصفات الذاتية هي التي يتوقّف تحقّق الماهية عليها أو يقف تصوّر الماهية عليها فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها فيبقى الكلام دورًا. كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقوّمة لها سابقة لها في الحقيقة في الوجودين الذهني والخارجي مع العلم بأن الذات أحقّ بأن تكون سابقة من الصفات إن قدّر أن هناك سبقًا وإلّا فهما متلازمان. وإذا قيل هي أجزاء قيل إن كانت جوهرًا كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة وإن كانت أعراضًا فهي صفات. فإذا قيل الإنسان حيوان ناطق قيل إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضًا فهي صفات الإنسان وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان وجوهر هو حيوان وجوهر هو ناطق وجوهر هو جسم وجوهر هو حسّاس وجوهر هو نام ومعلوم فساد هذا. وحقيقة الأمر أنها لما يتّصوّر في الأذهان وصفات لما هو موجود في الأعيان وأن الذات هي أحقّ بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات. وأيضًا فإن أرادوا تصوّر الصفات مفصلة فمعلوم أن قولهم حيوان ناطق لا يوجب تصوّر سائر الذاتيات مفصّلة فإن كونه جسمًا ناميًا وحسّاسًا ومتحرّكًا بالإرادة لا يدلّ عليه إسم الحيوان دلالة مفصّلة بل مجملة، وإن أرادوا بالتصوّر التصوّر سواء كان مجملًا أو مفصلًا فمعلوم أن لفظ الإنسان يدلّ على الحيوان والناطق كما يدلّ لفظ الحيوان على الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة فيكون إسم الإنسان كافيًا في تعريف صفات الإنسان مثل ما أن لفظ الحيوان كاف في تعريف صفات الحيوان، فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلّا بلفظ يدلّ على صفاته الذاتية دلالة مجملة وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء وكان ما جعلوه حدًّا من جنس ما جعلوه إسمًا. فإن كان أحدهما دالًا على الذات فكذلك الآخر وإلّا فلا يجوز جعل أحدهما مصوّر للحقيقة دون الآخر. (ب٣، ٢٢٥، ٨)

تعريف بالوصف

- (التعريف بالوصف) يذكر من الصفات المشتركة بينه وبين غيره ما يكون مميّزًا لنوعه (ر١، ٧٨، ٦)

تعريف شيء

- تعريف الشيء إنّما هو بتعريف عينه، أو بذكر ما يشبهه (ر١، ٨٠، ٢٤)

تعزير

- إقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور، وذلك يحصل بالعقوبة على ترك الواجبات وفعل المحرّمات، فمنها عقوبات مقدّرة مثل جلد المفتري ثمانين، وقطع السارق، ومنها عقوبات غير مقدَّرة قد تسمّى التعزير وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها، وبحسب حال المذنب، وبحسب حال الذنب في قلّته وكثرته. (حس، ٤٥، ٧)

- التعزير أجناس: فمنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام، ومنه ما يكون بالحبس، ومنه ما يكون بالنفي عن الوطن، ومنه ما يكون بالضرب. فإن كان ذلك لترك واجب مثل الضرب على ترك الصلاة، أو ترك أداء الحقوق الواجبة مثل ترك وفاء الدين مع القدرة عليه، أو على ترك ردّ المغصوب أو أداء الأمانة إلى أهلها، فإنّه يُضرب مرّة بعد مرّة حتى يؤدّي الواجب، ويُفرَّق الضرب عليه يومًا بعد يوم. وإن كان الضرب على ذنب ماضٍ جزاءً بما كسب ونكالًا من الله له ولغيره، فهذا يفعل منه بقدر الحاجة، وليس لأقلّه حدّ. (حس، ٤٥، ١٠)

- إذا كان التعزير فيما فيه مقدَّر لم يبلغ به ذلك المقدَّر، مثل التعزيز على سرقة دون النصاب لا يبلغ به القطع، والتعزير على المضمضة بالخمر، لا يبلغ به حدّ الشرب، والتعزيز على القذف بغير الزنا لا يبلغ به الحدّ، وهذا القول أعدل الأقوال، وعليه دلّت سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنّة الخلفاء الراشدين. (حس، ٤٦، ٩)

- من أنواع التعزير النفي والتغريب، كما كان عمر بن الخطاب يُعزِّر بالنفي في شرب الخمر إلى خيبر، وكما نفى "صبيغ بن عسل" إلى البصرة، وأخرج نصر بن حجاج إلى البصرة لما افتتنَّ به النساء. (حس، ٤٧، ٩)

- إن التعزير عقاب غير مقدّر الجنس ولا الصفة ولا القدر والمرجع فيه إلى اجتهاد الوالي، ومن المعلوم الأمر بضرب يقارب ضربه وإن لم يعلم أنه مساوٍ له أقرب إلى العدل والمماثلة من عقوبة تخالفه في الجنس والوصف غير مقدرة أصلًا. واعلم أن المماثل من كل وجه متعذّر حتى في المكيلات فضلًا عن غيرها فإنه إذا أتلف صاعًا من برّ فضمن بصاع من بر لم يعلم أن أحد الصاعين فيه من الحب ما هو مثل الآخر بل قد يزيد أحدهما على الآخر ولهذا قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (الأنعام: ١٥٢) فإن تحديد الكيل والوزن مما قد يعجز عنه البشر ولهذا يقال: هذا أمثل من هذا إذا كان أقرب إلى المماثلة منه إذا لم تحصل المماثلة من كل وجه. (قس، ٥٣، ٤)

- "التعزير" أجناس. فمنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام. ومنه ما يكون بالحبس. ومنه ما يكون بالنفي عن الوطن. ومنه ما يكون بالضرب. فإن كان ذلك لترك واجب مثل الضرب على ترك الصلاة أو ترك أداء الحقوق الواجبة: مثل ترك وفاء الدين مع القدرة عليه؛ أو على ترك ردّ المغصوب؛ أو أداء الأمانة إلى أهلها: فإنه يضرب مرّة بعد مرّة حتى يؤدّي الواجب، ويفرّق الضرب عليه يومًا بعد يوم. وإن كان الضرب على ذنب ماضٍ جزاء بما كسب ونكالًا من الله له

ولغيره: فهذا يفعل منه بقدر الحاجة فقط، وليس لأقلّه حدّ. وأما أكثر التعزير ففيه ثلاثة أقوال في مذهب أحمد وغيره. أحدها: عشر جلدات. والثاني: دون أقلّ الحدود؛ أما تسعة وثلاثون سوطًا؛ وأما تسعة وسبعون سوطًا. وهذا قول كثير من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد. والثالث: أنه لا يتقدّر بذلك. وهو قول أصحاب مالك، وطائفة من أصحاب الشافعي وأحمد، وهو إحدى الروايتين عنه؛ لكن إن كان التعزير فيما فيه مقدّر لم يبلغ به ذلك المقدّر مثل التعزير: على سرقة دون النصاب لا يبلغ به القطع، والتعزير على المضمضة بالخمر لا يبلغ به حدّ الشرب، والتعزير على القذف بغير الزنا لا يبلغ به الحدّ. (فت٢٨، ١٠٧، ٩)

- التعزير يكون لمن ظهر منه ترك الواجبات، وفعل المحرّمات، كتارك الصلاة والزكاة والتظاهر بالمظالم والفواحش، والداعي إلى البدع المخالفة للكتاب والسنّة وإجماع سلف الأمة التي ظهر أنها بدع. (فت٢٨، ٢٠٥، ٢)
- أجمع العلماء على أن التعزير مشروع في كل معصية لا حدّ فيها ولا كفارة. والمعاصي نوعان: ترك واجب، وفعل محرّم. فمن ترك أداء الواجب مع القدرة عليه فهو عاص، مستحقّ للعقوبة، والتعزير، والله سبحانه أعلم. (فت٣٠، ٣٩، ٧)

تعزير بالعقوبات الماليّة

- التعزير بالعقوبات الماليّة مشروع أيضًا في مواضع مخصوصة في مذهب مالك في المشهور عنه، ومذهب أحمد في مواضع بلا نزاع عنه، وفي مواضع فيها نزاع عنه، والشافعي في قول. وإن تنازعوا في تفصيل ذلك كما دلّت عليه سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم، في مثل إباحة سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده، ومثل أمره بكسر دنان الخمر وشقّ ظروفه، ومثل أمره عبدالله بن عمر بحرق الثوبين المعصفرين، وقال له: "أغسلهما؟ قال: لا. بل احرقهما". وأمره يوم خيبر بكسر الأوعية التي فيها لحوم الحمر، ثم لما استأذنوه في الإراقة أذن، فإنّه لمّا رأى القدور تفور بلحم الحمر أمر بكسرها وإراقة ما فيها، فقالوا: أفلا نريقها ونغسلها؟ فقال: افعلوا! فدلّ ذلك على جواز الأمرين، لأنّ العقوبة بذلك لم تكن واجبة. (حس، ٤٩، ٣)

تعطيل

- التعطيل: عدم إثبات الصفات، أو إثبات بعضها ونفي الباقي. (عقد، ١٩، ٢)
- التعطيل ليس دون الشرك بل أعظم منه، فالمستكبرون عن عبادته أعظم جرمًا من الذين يعبدونه ويعبدون معه غيره وهو لا يغفر لهم فأولئك أولّى. وما من مؤمن إلّا وفي قلبه حبّ الله ولو أنكر ذلك بلسانه. (من٣، ٩٨، ١٤)

تعليل أفعال الله

- أما تعليل أفعاله وأحكامه بالحكمة ففيه قولان مشهوران لأهل السنّة والنزاع في كل مذهب من المذاهب الأربعة، والغالب عليهم عند الكلام في الفقه وغيره التعليل. وأما في الأصول فمنهم من يصرّح بالتعليل ومنهم من يأباه، وجمهور أهل السنّة على إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله وأحكامه. وأما لفظ

الغرض فالمعتزلة تصرّح به وهم من القائلين بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، وأما الفقهاء ونحوهم فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص إما ظلم وإما حاجة فإن كثيرًا من الناس إذا قال فلان له غرض في هذا أو فعل هذا لغرضه أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم، والله منزّه عن ذلك فعبّر أهل السنّة بلفظ الحكمة والرحمة والإرادة ونحو ذلك مما جاء به النص. وطائفة من المثبتين للقدر من المعتزلة يعبّرون بلفظ الغرض أيضًا ويقولون إنه يفعل لغرض كما يوجد ذلك في كلام طائفة من المنتسبين إلى السنّة، وأما قوله إنه يفعل الظلم والعبث فليس في أهل الإسلام من يقول إن الله يفعل ما هو ظلم منه ولا عبث منه تعالى الله عن ذلك. بل الذين يقولون إنه خالق كل شيء من أهل السنّة والشيعة يقولون إنه خلق أفعال عباده فإنها من جملة الأشياء، ومن المخلوقات ما هو مضرّ لبعض الناس ومن ذلك الأفعال التي هي ظلم من فاعلها وإن لم تكن ظلمًا من خالقها. كما أنه إذا خلق فعل العبد الذي هو صوم لم يكن هو صائمًا وإذا خلق فعله الذي هو طواف لم يكن هو طائفًا وإذا خلق فعله الذي هو ركوع وسجود لم يكن هو راكعًا ولا ساجدًا. (من١، ١٢٦، ٨)

تعيين

- إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوّره، ولا له في لغته لفظ، فهنا لا يمكن تعريفه إيّاه بمجرد «ترجمة» اللفظ، بل الطريق في تعريفه إياه إمّا «التعيين» وإمّا «الصفة» (ر١، ٧٧، ١٢)

- «التعيين» فإنّه بحضور الشيء المُسمّى ليراه إن كان ممّا يرى، أو يذوقه، أو يلبسه، ونحو ذلك، بحيث يُعرّف المسمّى كما عرفه المتكلّمون بذلك الاسم (ر١، ٧٧، ١٣)

تغيّر

- المراد بالتغيّر غير مجرّد قيام الحوادث مثل أن يعنى بالتغيّر والاستحالة في الصفات كما يقال تغيّر المريض وتغيّرت البلاد وتغيّر الناس ونحو ذلك فلا دليل على أنه يلزم من الحركة ونحوها من الحوادث مثل هذا التغيّر، ولا ريب أن التغيّر المعروف في اللغة هو المعنى الثاني فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا كانت جارية في السماء أن هذا تغيّر أو أنها تغيّرت ولا يقولون للإنسان إذا كان يقرأ القرآن ويصلّي الخمس أنه كلّما قرأ وصلّى قد تغيّر وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال إذا تغيّرت صفته وعادته أنه قد تغيّر. وحينئذٍ فمن قال إنه سبحانه لم يزل متكلّمًا إذا شاء فعالًا لما يشاء لم يسم أفعاله تغيّرًا ومن قال إنه تكلّم بعد أن لم يكن متكلّمًا وفعل بعد أن لم يكن فاعلًا يلزم من قال إن الكلام والفعل يقوم به ما يلزم من قال إن الكلام والفعل يقوم بغيره والقول في أحد النوعين كالقول في الآخر وإذا قدّر أن النزاع لفظي فلا بدّ من دليل سمعي أو عقلي يجوّز أحدهما ويمنع الآخر وإلّا فلا يجوز التفريق بين المتماثلين بمجرّد الدعوى أو بمجرّد إطلاق لفظي من غير أن يكون ذلك اللفظ ممّا يدلّ على ذلك المعنى. (ب٢، ٩٤، ٣٢)

- قيام الحوادث به تَغَيُّر، والله منزّه عن التغيُّر - فهذه هي التي اعتمد عليها الشهرستاني في

"نهاية الإقدام" ولم يحتجّ بغيرها. وقد أجاب الرازي وغيره عن ذلك بأن لفظ "التغيّر" مجمل، فإن الشمس والقمر والكواكب إذا تحرّكت أو تحرّكت الرياح أو تحرّكت الأشجار والدواب من الأناسيّ وغيرهم فهل يسمّى هذا تغيّرًا، أو لا يسمّى تغيّرًا؟ فإن سُمّي تغيّرًا كان المعنى أنه إذا تحرّك المتحرّك فقد تحرّك، وإذا تغيّر بهذا التفسير فقد تغيّر، وإذا قامت به الحوادث - كالحركة ونحوها - فقد قامت به الحوادث، فهذا معنى قوله: "إن فُسّر بذلك فقد اتّحد اللازم والملزوم". فيقال: وما الدليل على امتناع هذا المعنى؟ وإن سمّاه المسمّى تغيّرًا، وإن كان هذا لا يسمّى تغيّرًا، بل المراد بالتغيّر غير مجرّد قيام الحوادث، مثل أن يعنى بالتغيّر الاستحالة في الصفات، كما يقال: تغيّر المريض، وتغيّرت البلاد، وتغيّر الناس، ونحو ذلك، فلا دليل على أنه يلزم من الحركة ونحوها من الحوادث مثل هذا التغيّر، ولا ريب أن التغيّر المعروف في اللغة هو المعنى الثاني، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب - إذا كانت جارية في السماء -: إن هذا تغيّر، وإنها تغيّرت، ولا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ القرآن ويُصَلّي الخمس: إنه كلما قرأ وصلّى قد تغيّر، وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال، فإذا تغيّرت صفته وعادته قيل: إنه قد تغيّر. وحينئذٍ فمن قال: "إنه سبحانه لم يزل متكلّمًا إذا شاء، فعّالًا لما يشاء" لم يسم أفعاله تغيّرًا، ومن قال: "إنه تكلّم بعد أن لم يكن متكلّمًا، وفعل بعد أن لم يكن فاعلًا" فإنه يلزم من قال: "إن الكلام والفعل يقوم به" ما يلزم من قال: "إن الكلام والفعل يقوم بغيره" والقول في أحد النوعين كالقول في الآخر. وإذا قدّر أن النزاع لفظي فلا بدّ من دليل سمعي أو عقلي يجوّز أحدهما ويمنع الآخر، وإلّا فلا يجوز التفريق بين المتماثلين بمجرّد الدعوى، أو بمجرّد إطلاق لفظيّ من غير أن يكون ذلك اللفظ مما يدلّ على ذلك المعنى في كلام المعصوم؛ فأما إذا كان اللفظ في كلام المعصوم - وهو كلام الله وكلام رسوله وكلام أهل الإجماع - وعُلم مراده بذلك اللفظ؛ فإنه يجب مراعاة مدلول ذلك اللفظ، ولا يجوز مخالفة قول المعصوم. وإطلاق التغيّر على الأفعال، كإطلاق لفظ "الغير" على الصفات، وإطلاق لفظ "الجسم" على الذات، وكل هذه الألفاظ فيها إجمال واشتباه وإبهام. ومذهب السلف والأئمة: أنهم لا يطلقون لفظ "الغير" على الصفات، لا نفيًا ولا إثباتًا، فلا يطلقون القول بأنها غيره ولا بأنها ليست غيره، إذ اللفظ مجمل، فإن أراد المُطلِق بالغير المباين فليست غيرًا، وإن أراد بالغير ما قد يعلم أحدهما دون الآخر، فهي غير، وهكذا ما كان من هذا الباب. وإذا كان هذا كلامهم في لفظ "الغير" فلفظ "التغيّر" مشتقّ منه. ومن تأمّل كلام فحول النظر في هذه المسألة علم أن الرازي قد استوعب ما ذكروه، وأن النفاة ليست معهم حجّة عقلية تثبت على السير، وإنّما غايتهم إلزام التناقض لمن يخالفهم من المعتزلة والكرامية والفلاسفة. (در٢، ١٨٥، ٤)

- لفظ "التغيّر" في كلام الناس المعروف هو يتضمّن استحالة الشيء، كالإنسان إذا مرض،

يُقال: غيَّره المرض. ويُقال في الشمس إذا اصفرَّت: تغيَّرت. والأطعمة إذا استحالت يُقال لها: تغيّرت. قال تعالى: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ (محمد: ١٥) فتغيّر الطعم استحالته من الحلاوة إلى الحموضة، ونحو ذلك. ومنه قول الفقهاء: إذا وقعت النجاسة في الماء الكثير لم ينجس، إلّا أن يتغيّر طعمه أو لونه أو ريحه، وقولهم: إذا نجس الماء بالتغيّر زال بزوال التغيّر. ولا يقولون: إن الماء إذا جرى مع بقاء صفاته أنه تغيّر، ولا يقال عند الإطلاق للفاكهة والطعام إذا حُوِّل من مكان إلى مكان: أنه تغيّر. ولا يُقال للإنسان إذا مشى أو قام أو قعد: قد تغيّر، اللهم إلّا مع قرينة، ولا يقولون للشمس والكواكب إذا كانت ذاهبة من المشرق إلى المغرب: إنها متغيّرة، بل يقولون إذا إصفرَّ لون الشمس: إنها تغيَّرت، ويقال: وقت العصر ما لم يتغيَّر لون الشمس ويقولون: تغيَّر الهواء، إذا برد بعد السخونة. ولا يكادون يسمّون مجرّد هبوبه تغيّرًا، وإن سمّي بذلك فهم يفرّقون بين هذا هذا، ويُقال: قد أُمر أهل الذمّة بلباس الغيار، أي اللباس الذي يخالف لونه لون لباس المسلمين: وتقول العرب: تغايرت الأشياء، إذا اختلفت. والغيار: البدال. قال الشاعر:

فلا تحسبنّي لكم كافرًا
ولا تحسبني أريد الغيارا

ويقولون: نزل القوم يغيّرون: أي يصلحون الرحال. ومنه قول النبي صلّى الله عليه وسلّم لما أُتي بأبي قحافة، ورأسه ولحيته كالثغامة، فقال: غيّروا الشيب، وجنّبوه السواد. أي غيّروا لونه إلى لون آخر: أحمر أو أصفر.

وتقول العرب: غيَّرت الشيء فتغيّر غَيْرًا. ومنه قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غِيَره. أي قرب تغيّره من الجدب إلى الخصب. وغار الرجل على أهله يغار، إذا حصل له غضب أحال صفته من حالٍ إلى حال. وقال النبي صلّى الله عليه وسلّم: من رأى منكرًا فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان. وقال: إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيّروه أوشك أن يعمّهم الله بعقاب منه. وتغيير المنكر تبديل صفته حتى يزول المنكر بحسب الإمكان، وإن لم يكن إلّا بتغيّر الإنسان في نفسه غضبًا للّه. ولهذا لم يطلق على الصفة الملازمة للموصوف أنها مغايرة له، لأنه لا يمكن أن يستحيل عنها ولا يزايل. والغَيْر والتغيّر من مادة واحدة، فإذا تغيّر الشيء صار الثاني غير ما كان، فما لم يزل على صفة واحدة لم يتغيّر، ولا تكون صفاته مغايرة له. والناس إذا قيل لهم: التغيّر على الله ممتنع، فهموا من ذلك الاستحالة والفساد، مثل انقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص، أو تفرّق الذات، ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه. وأما كونه سبحانه يتصرّف بقدرته، فيخلق، ويستوي، ويفعل ما يشاء، ويتكلّم إذا شاء، ونحو هذا، فهذا لا يسمّونه تغيّرًا. ولكن حجج النفاة مبناها على ألفاظ مجملة موهمة، كما قال الإمام أحمد: يتكلّمون بالمتشابه من الكلام، ويلَبِّسون على جهال الناس بما يشبّهون عليهم، حتى يتوهّم الجاهل أنهم يعظّمون الله، وهم إنما يقودون قولهم إلى فرية على الله. (در٤، ٧٢، ٤)

تفاضل وتماثل

- التفاضل والتماثل إنما يقع بين شيئين فصاعدًا، إذ الواحد من كل وجه لا يعقل فيه شيء أفضل من شيء. (فت١٧، ١٤٠، ١٢)

تفسير

- «التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلّا الله (ر١، ٧٦، ١٠)
- التفسير إخراج الشيء عن مقام الخفاء إلى مقام التجلّي، والتأويل: نقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، فهو مأخوذ من قولك آل الشيء إلى كذا. أي صار إليه، فهؤلاء لا يذكرون للتأويل إلّا المعنى الأول، والثاني، وأما التأويل في لغة القرآن فلا يذكرونه، وقد عرف أن التأويل في القرآن هو الموجود الذي يؤول إليه الكلام، وإن كان ذلك موافقًا للمعنى الذي يظهر من اللفظ، بل لا يعرف في القرآن لفظ التأويل مخالفًا لما يدلّ عليه اللفظ، خلاف اصطلاح المتأخّرين. (فت١٧، ٣٦٨، ٦)

تفضيل

- التفضيل بصيغة أفعل، إنما يكون لما يدلّ عليه الإسم، فإذا قيل: هذا أعلم وأحلم، كان ذلك دالًا على الفضيلة فيما دلّ عليه لفظ العلم والحلم. (فت١٧، ٣٢١، ١)

تفضيل أهل الصفة

- أما تفضيل أهل الصفة على العشرة وغيرهم فخطأ وضلال بل خير هذه الأمة بعد نبيّها أبو بكر ثم عمر كما تواتر ذلك عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب موقوفًا ومرفوعًا وكما دلّ على ذلك الكتاب والسنّة واتّفق عليه سلف الأمة وأئمة العلم والسنّة وبعدهما عثمان وعلي، وكذلك سائر أهل الشورى مثل طلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وهؤلاء مع أبي عبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة ومع سعيد بن زيد وهم العشرة المشهود لهم بالجنة. (رس١، ٣٧، ١٣)

تفكير وتقدير

- التفكير والتقدير يكون في الأمثال المضروبة، والمقاييس، وذلك يكون في الأمور المتشابهة، وهي المخلوقات، وأما الخالق - جلّ جلاله، سبحانه وتعالى - فليس له شبيه ولا نظير، فالتفكّر الذي مبناه على القياس ممتنع في حقّه، وإنما هو معلوم بالفطرة، فيذكره العبد، وبالذكر وبما أخبر به عن نفسه يحصل للعبد من العلم به أمور عظيمة لا تنال بمجرّد التفكير والتقدير، أعني من العلم به نفسه، فإنه الذي لا تفكير فيه، فأما العلم بمعاني ما أخبر به ونحو ذلك: فيدخل فيها التفكير والتقدير، كما جاء به الكتاب والسنّة، ولهذا كان كثير من أرباب العبادة والتصوّف يأمرون بملازمة الذكر، ويجعلون ذلك هو باب الوصول إلى الحق، وهذا حسن إذا ضمّوا إليه تدبّر القرآن والسنّة واتباع ذلك، وكثير من أرباب النظر والكلام يأمرون بالتفكّر والنظر، ويجعلون ذلك هو الطريق إلى معرفة الحق. والنظر صحيح إذا كان في حق ودليل كما تقدّم، فكل من الطريقين فيها حق، لكن يحتاج إلى الحق الذي في الأخرى، ويجب تنزيه كل منهما عمّا دخل

فيها من الباطل، وذلك كله باتباع ما جاء به المرسلون. (نقض، ٣٥، ١١)

تفويض

- أما التفويض: فإن من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبَّر القرآن، وحضَّنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يُراد منّا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله؟. (در١، ٢٠١، ١٢)

تقدّم

- التقدّم المعقول في فطر الناس، ومن تقدّم الفاعل على المفعول، وهو كونه قبله بالزمان، أو تقدير الزمان. وعلى هذا جمهور العقلاء. (در٣، ٢٩٤، ٨)

تقدّم الواحد على الاثنين

- أما تقدّم الواحد على الاثنين فإن عني به الواحد المطلق قبل الاثنين المطلق، فيكون متقدّمًا في التصوّر تقدّمًا زمانيًا وإن لم يعن به هذا فلا تقدّم بل الواحد شرط في اثنين مع كون الشرط لا يتأخّر عن المشروط قد يقارنه وقد يكون معه فليس هنا تقدّم واجب غير التقدّم الزماني. وأما التقدّم بالمكان فذاك نوع آخر وأصله من التقدّم بالزمان فإن مقدّم المسجد تكون فيه الأفعال المتقدّمة بالزمان على مؤخّره، فالإمام يتقدّم فعله بالزمان لفعل المأموم فسمّى محل الفعل المتقدّم متقدّمًا وأصله هذا، وكذلك التقدّم بالرتبة فإن أهل الفضائل مقدّمون في الأفعال الشريفة والأمكنة وغير ذلك على من دونهم فسمّي ذلك تقدّمًا وأصله هذا وحينئذٍ فإذا كان الرب هو الأول كالمتقدّم على ما سواه كان كل شيء متأخّرًا عنه، وإن قدر أنه لم يزل فاعلًا فكل فعل معيّن ومفعول معيّن هو متأخّر عنه. وإذا قيل الزمان مقدار الحركة فليس هو مقدار حركة معيّنة للشمس أو الفلك بل الزمان المطلق مقدار الحركة المطلقة. (من١، ٤٣، ١)

تقسيم

- إثبات العلّة في الأصل لا بدّ فيها من «الدوران» أو «التقسيم» (ر١، ٢٠٩، ٢٦)
- ما ذكروه (المنطقيون) من أنّ «قياس التمثيل» إنما يثبت بـ«الدوران» أو «التقسيم»، وكلاهما لا يفيد إلّا الظن، قول باطل. ويلزمهم مثل ذلك في «قياس الشمول» (ر١، ٢٣٠، ١٨)
- «التقسيم» فإنّهم يسلمون أنه يفيد اليقين إذا كان حاصرًا. وإذا كان كذلك فإنّه يمكن حصر المشترك في أقسام لا يزيد عليها وإبطال التعليل بجميعها إلّا بواحد. وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك «حدًّا أوسط»، فلا يفيد اليقين، ولو استعمل فيه «قياس الشمول» (ر١، ٢٣٠، ٢٠)
- إما أن يكون «التقسيم» في «العقليات» قد يفيد اليقين، وإما أن لا يفيده بحال. فإن كان الأول بطلَ جعلهم (المنطقيون) «الشرطي المنفصل» من صور القياس البرهاني. وإن كان الثاني بطل كلامهم هذا (ر١، ٢٣٢، ١٨)

تقليد

- التقليد أخذ المرء قول من هو دون الرسول صلّى الله عليه وسلّم ممّن لم يأمرنا الله باتّباعه وأخذ قوله، بل حرّم علينا ذلك. وأما أخذ قول الرسول صلّى الله عليه وسلّم الذي

فرض الله تصديقه وطاعته فليس تقليدًا، بل إيمان وتصديق، واتّباع للحق، وطاعة الله ورسوله. (در٧، ٤٠٩، ٨)

- التقليد وهو: قَبُول قول المقلَّد بغيرِ حجة، فيلزم المقلِّدَ ما كان في ذلك القول من خير وشر، وعلى هذا لا يسمَّى متَّبِعُ الرسولِ ولا الإجماعِ مقلِّدًا، لقيام الدلالة على أنه حجة. (سود، ٥٥٣، ١٧)

تقليد باطل

- أما التقليد الباطل المذموم فهو: قبول قول الغير بلا حجّة. (فت٢٠، ١٥، ٤)

تقليد مذموم

- التقليد المذموم هو قبول قول الغير بغير حجّة. (فت٤، ١٩٧، ٨)

تقوى

- "التقوى" هي الاحتماء عمّا يضرّه بفعل ما ينفعه؛ فإن الاحتماء عن الضارّ يستلزم استعمال النافع، وأما استعمال النافع فقد يكون معه أيضًا استعمالًا لضارّ، فلا يكون صاحبه من المتّقين. (فت١٠، ١٤٤، ٧)

تكبير

- أما التهليل فهو قرين التكبير، كما في كلمات الأذان: الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلّا الله، أشهد أن محمدًا رسول الله، ثم بعد دعاء العباد إلى الصلاة: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلّا الله، فهو مشتمل على التكبير والتشهّد أوله وآخره. وهو ذكر لله تعالى، وفي وسطه دعاء الخلق إلى الصلاة، والفلاح. فالصلاة هي العمل. والفلاح هو ثواب العمل لكن جعل التكبير شفعًا، والتشهّد وترًا، فمع كل تكبيرتين شهادة؛ وجعل أوله مضاعفًا على آخره، ففي أول الأذان يكبر أربعًا، ويتشهّد مرّتين والشهادتان جميعًا باسم الشهادة، وفي آخره التكبير مرّتان فقط مع التهليل الذي لم يقترن به لفظ الشهادة، ولا الشهادة الأخرى. (فت٢٤، ٢٣٢، ٣)

تكليف

- التكليف محال إلّا مع العقل، ولهذا لا يكلّف الشرع شيئًا إلّا بعد كمال عقولنا. فدلّ على أن السمع يُعلَم بالعقول. وإذا كان معلومًا به، والعقل متقدّم عليه، ولا تقف معرفته على الشرع - استحال أن يقال: طريق معرفة الله السمع. وكيف يُتصوّر ذلك ونحن لا نعلم وجوب النظر بقول الرسول حتى نعلم أنه رسول؟ ولا نعلم أنه رسول حتى نعلم أنه مؤيّد بالمعجزة؟ ولا نعلم أنه مؤيّد بالمعجزة حتى نعلم أن التأييد من الله سبحانه؟ ولا نعرف التأييد من الله حتى نعرفه ونعلم أنه لا يؤيّد الكذّاب بالمعجزة؟ ولا نعرف ذلك إلّا بفهم العقل، الذي هو نوع من العلوم الضرورية؟ فدلّ على أن معرفته سبحانه بالعقل. (در٩، ٥٥، ١٧)

- التكليف إرشاد وهدى وتعريف للعباد ما ينفعهم في المعاش والمعاد ومن عرف أن هذا الفعل ينفعه وهذا الفعل يضرّه وأنه محتاج إلى ذلك الذي ينفعه لم يمكنه أن يقول لا أفعل الذي أنا محتاج إليه وهو ينفعه حتى يخلق فيّ الفعل، بل مثل هذا يخضع ويذلّ لله حتى يعينه على فعل ما ينفعه. (من٢، ٦، ٥)

تكليف ما لا يطاق

- تكليف ما لا يطاق على خمسة أقسام: الممتنع في نفسه كالجمع بين الضدّين، والممتنع في العادة كصعود السماء، وعلى ما تعلّق به العلم والخبر والمشيئة بأنه لا يكون، وعلى جميع أفعال العباد لأنها مخلوقة لله وموقوفة على مشيئته، وعلى ما يتعسر فعله لا يتعذر. (سود، ٧٩، ١٢)

تكوين

- امتنع أن يكون علّة تامة في الأزل لشيء من الأشياء ولكن ذاته تستلزم ما يقوم بها من الأفعال شيئًا بعد شيء. وكلّما تمّ فاعلية مفعول وجد ذلك المفعول كما قال تعالى ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يٓس: ٨٢) فكلما كوّن الشيء كوّنه فحصل المكوّن عقب تكوينه وهكذا الأمر دائمًا، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن وتمام تكوينه وتخليقه لم يكن موجودًا في الأزل بل إنما تمّ تخليقه وتكوينه بعد ذلك وعند تمام التكوين والتخليق حصل المكوّن المخلوق عقب التكوين والتخليق لا مع ذلك في الزمان فأين هذا القول من قولكم (الفلاسفة). (ب١، ٢٧٦، ١٧)

تكييف

- التكييف: السؤال بصيغة - كيف -؟ (عقد، ١٩، ٣)

تلازم

- المركّب يراد به ما ركّبه غيره وما كان مفترقًا فاجتمع كأجزاء الثوب والطعام والأدوية من السكنجبين وغيره، وهذا هو المركّب في لغة العرب وسائر الأمم. وقد يراد بالمركّب في عرفهم الخاص ما تميّز منه شيء عن شيء كتميّز العلم عن القدرة وتميّز ما يرى مما لا يرى ونحو ذلك، وتسمية هذا المعنى تركيبًا وضع وضعوه ليس موافقًا للغة العرب ولا لغة أحد من الأمم، وإن كان هذا مركّبًا فكل ما في الوجود مركّب فإنه ما من موجود إلّا ولا بدّ أن يعلم منه شيء دون شيء، والمعلوم ليس الذي هو غير معلوم، وقولهم إنه مفتقر إلى جزئه تلبيس، فإن الموصوف بالصفات اللازمة له يمتنع أن تفارقه أو يفارقها وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال إن تلك الحقيقة مفتقرة إلى غيرها والصفة اللازمة يسمّيها بعض الناس غير الموصوف، ومن الناس من لا يطلق عليها لفظ المغايرة بنفي ولا إثبات حتى يفصل ويقول إن أريد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر فهي غير وإن أريد بهما ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان أو مكان أو وجود فليست بغير فإن لم يقل هي غير الموصوف لم يكن هناك غير لازم للذات فضلًا عن أن تكون مفتقرة إليه، وإن قيل هي غيره فهي والذات متلازمان لا يوجد أحدهما إلّا مع الآخر ومثل هذا التلازم بين الشيئين يقتضي كون وجود أحدهما مشروطًا بالآخر، وهذا ليس بممتنع وإنما الممتنع أن يكون كل من الشيئين موجبًا للآخر فالدور في العلل ممتنع والدور في الشروط جائز ولفظ الافتقار هنا أن أريد به افتقار المشروط إلى شرطه فهذا هو تلازم من الجانبين وليس ذلك ممتنعًا والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقرًا إلى ما هو خارج عن نفسه فأما ما كان صفة لازمة

لذاته وهو داخل في مسمّى اسمه. (ب١، ١٦٩، ٢٢)

- الذات لا تكون إلّا بصفاتها اللازمة وصفاتها لا تكون إلّا بها، وإذا سمّي المسمّى هذا افتقار أو سمّى هذه أجزاء وسمّى هذا الاجتماع تركيبًا لم يكن في هذه التسمية ما يوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقرًا إلى فاعل، وما جعله افتقارًا ليس هو افتقار المفعول إلى الفاعل والمعلول إلى العلّة الفاعلة وإنّما هو تلازم ومن سمّاه افتقارًا لا يمكنه أن يفسّره إلّا بافتقار المشروط إلى الشرط والشرط إلى المشروط، ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع عليه. وإنما الممتنع أن يفتقر إلى مباين له فيكون وجود الواجب متوقّفًا على وجود مباين، فإن كان المباين علّة له لم يكن موجودًا بنفسه بل ممكنًا له فاعل وعلّة وإن قدّر أنه شرط فيه وهو غني عنه، وما كان مشروطًا بما هو غني عنه لم يكن موجودًا بنفسه فلا يجوز أن يكون الرب الخالق تعالى الذي له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقّفًا على شيء مباين له بل ولا على شيء غني عنه بوجه من الوجوه لا على فاعل ولا شرط وهذا هو الذي يقوم عليه الدليل. (ب٣، ٢٦٩، ٢١)

- المراد بِ«الافتقار»: التلازم؛ والمراد بِ«الغير»: ما هو داخل في المجموع، إمّا الذات وإمّا الصفات، ليس المراد به ما هو مباين له، وما يجوز مفارقته له، وغايته أن يراد أنّ الصفة لا بدّ لها من الموصوف (ر١، ٢٢٣، ١٩)

- ليس في هذا التلازم الذي سمّيتموه «افتقارًا» ولا في هذه الصفات التي سمّيتموها «أغيارًا» ما يوجب أن يكون شيء من ذلك مفعولاً لفاعل ولا لعلّة فاعلة (ر١، ٢٢٣، ٢٢)

- الآية: هي العلامة. وهي ما تستلزم بنفسها لما هي آية عليه، من غير توسّط حدّ أوسط، ينتظم به قياس مشتمل على مقدّمة كلّية؛ كالشعاع فإنه آية الشمس، وكذلك النبات للمطر في الأرض القفر، والدخان للنار، وإن لم ينعقد في النفس قياس؛ بل العقل يعلم تلازمهما بنفسه، فيعلم من ثبوت الآية ثبوت لازمها، والعلم بالتلازم قد يكون فطريًّا، وقد لا يكون. (فت٢، ٧٤، ٦)

تلاوة

- الذين قالوا التلاوة هي المتلو من أهل العلم والسنّة قصدوا أن التلاوة هي القول والكلام المقترن بالحركة وهي الكلام المتلو وآخرون قالوا بل التلاوة غير المتلو والقراءة غير المقروء والذين قالوا ذلك من أهل السنّة والحديث أرادوا بذلك أن أفعال العباد ليست هي كلام الله ولا أصوات العباد هي صوت الله، وهذا الذي قصده البخاري وهو مقصود صحيح وسبب ذلك أن لفظ التلاوة والقراءة واللفظ مجمل مشترك يراد به المصدر ويراد به المفعول. فمن قال اللفظ ليس هو الملفوظ والقول ليس هو المقول وأراد باللفظ والقول المصدر كان معنى كلامه أن الحركة ليست هي الكلام المسموع وهذا صحيح، ومن قال اللفظ هو الملفوظ والقول هو نفس المقول وأرادوا باللفظ والقول مسمّى المصدر صار حقيقة مراده أن اللفظ والقول هو الكلام المقول الملفوظ وهذا صحيح. فمن قال اللفظ بالقرآن أو القراءة أو التلاوة مخلوقة أو لفظي بالقرآن أو تلاوتي دخل في كلامه نفس

الكلام المقروء المتلو وذلك هو كلام الله تعالى وإن أراد بذلك مجرّد فعله وصوته كان المعنى صحيحًا، لكن إطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره. (ب١، ١٥٨، ٥)

- اللفظ في الأصل مصدر لفظ يلفظ لفظًا وكذلك التلاوة والقراءة مصدران لكن شاع استعمال ذلك في نفس الكلام الملفوظ المقروء المتلو وهو المراد باللفظ في إطلاقهم. فإذا قيل لفظي أو اللفظ بالقرآن مخلوق أشعر أن هذا القرآن الذي يقرؤه ويلفظ به مخلوق، وإذا قيل لفظي غير مخلوق، أشعر أن شيئًا مما يضاف إليه غير مخلوق، وصوته وحركته مخلوقان، لكن كلام الله الذي يقرؤه غير مخلوق، والتلاوة قد يراد بها نفس الكلام الذي يتلى وقد يراد بها نفس حركة العبد، وقد يراد بها مجموعهما. فإذا أريد بها الكلام نفسه الذي يتلى فالتلاوة هي المتلو، وإذا أريد بها حركة العبد فالتلاوة ليست هي المتلو، وإذا أريد بها المجموع فهي متناولة للفعل والكلام فلا يطلق عليها أنها المتلو ولا أنها غيره. ولم يكن أحد من السلف يريد بالتلاوة مجرّد قراءة العباد وبالمتلو مجرّد معنى واحد يقوم بذات الباري تعالى، بل الذي كانوا عليه أن القرآن كلام الله تكلّم الله به بحروفه ومعانيه ليس شيء منه كلامًا لغيره، لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما، بل قد كفر الله من جعله قول البشر، مع أنه سبحانه أضافه تارة إلى رسول من البشر وتارة إلى رسول من الملائكة. (سلف، ٢٤، ٩)

تلاوة القرآن

- جنس تلاوة القرآن أفضل من جنس الأذكار، كما أن جنس الذكر أفضل من جنس الدعاء. (فت٢٣، ٥٦، ١١)

تلبيس

- التلبيس، وهو التدليس، وهو الغش، لأن المغشوش من النحاس تلبسه فضة تخالطه وتغطّيه، كذلك إذا لبس الحق بالباطل يكون قد أظهر الباطل في صورة الحق، فالظاهر حق، والباطن باطل. (در١، ٢٠٩، ١٥)

تماثل

- التماثل لا يوجب أن يكون أحد المثلين هو الآخر، بل لا بدّ أن يكون غيره. (در٤، ٢٥٥، ١٤)

تمثيل

- إنّ ما ذكروه (المنطقيون) من حصر «الدليل» في «القياس» و«الاستقراء» و«التمثيل» حصر لا دليل عليه، بل هو باطل (ر١، ١٦٨، ١٥)
- الفراسة البدنيّة هي عين «التمثيل»، غير أنّ الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلّة، لا نفسها، وهو المسمّى في عرف الفقهاء بِـ«قياس الدلالة» (ر١، ٢٠٩، ٢٠)
- قولهم (المنطقيون): «إنّ بُيّن أن ذلك الوصف يستلزم الحكمَ، وأن الحكم لازم لعموم ذاته، فمع بعده يستغني عن التمثيل»، فيقال: لا بعد في ذلك، بل كلما دلّ على أنّ الحد الأوسط يستلزم الأكبر فإنّه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفًا مشتركًا بين أصل وفرع، ويلزمه الحكم (ر١، ٢٣٨، ٢٥)
- التمثيل. . . يذكر للإيضاح، وليتصوّر للفرع نظير، لأنّ الكلّي إنما وجوده كلّي في الذهن لا في الخارج، فإذا عرف تحقّقه في الخارج

كان أيسر لوجود نظيره. ولأنّ المثال قد يكون ميسّرًا لإثبات التعليل، بل قد لا يمكن بدونه (ر١، ٢٣٨، ٢٨)

- القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإن كان المخاطب ممن يقول: بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلّم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبّته ورضاه، وغضبه وكراهته، فيجعل ذلك مجازًا، ويفسّره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، فيقال له: لا فرق بين ما نفيته، وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر. فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبّته ورضاه وغضبه. وهذا هو التمثيل. (تد، ١٣، ١٦)

- التمثيل: إثبات المثل للشيء مساويًا له من كل الوجوه. (عقد، ١٩، ٤)

تمثيل الله

- ما يعنى بلفظ الجسم من تمثيل الله بخلقه ووصفه بالنقائص، فقد بيّن الله في كتابه أنه منزّه عنه. وما يعنى به من إثبات أنه قائم بنفسه، مباين لخلقه، عالٍ عليهم، يرفعون إليه أيديهم عند الدعاء، ويعرج إليه بنبيّه ليلة الإسراء - موصوف بصفات الكمال، منزّه عمّا يستلزم العدم والإبطال - فقد بيّن الله في كتابه إثباته لنفسه، فلا يقال: إنه ليس في القرآن جواب هذا السؤال. فإذا قال القائل بعد هذا: الجسم هو المؤلّف أو المركّب، فلا يكون جسمًا، ونحو ذلك. قيل له: لا ريب أن الله سبحانه غني عن كل ما سواه، لا يجوز أن يُقال: إنه مفتقر إلى غيره في شيء، فضلًا عن أن يُقال: ركّبه مركّب، أو ألّفه مؤلّف. والله قد أخبر في القرآن بمعناه. وكذلك لا يجوز أن نظنّ أنه كان متفرّقًا فاجتمع، أو أنه يتفرّق، أو نحو ذلك مما ينافي صمديته وكماله في وقت من الأوقات. وإذا قال قائل: الجسم هو القائم بنفسه، أو المشار إليه، فيكون جسمًا. قيل له: لا ريب أن الله قائم بنفسه، وأنه تُرفع الأيدي إليه، ويُشار إليه. كما أشار النبي صلّى الله عليه وسلّم عشية عرفة بإصبعه إليه، وجعل يقول: اللهم أشهد، اللهم اشهد. (در١٠، ٣١٠، ٥)

تمييز

- إذا كان المطلوب التمييز فإنّما ذاك بالمميّز فقط دون مشترك (ر١، ٣٨، ٦)
- التمييز قد يحصل بِـ«الفصل» و«الخاصة» (ر١، ٤٩، ١١)

تناقض

- النقيضان، في اصطلاح كثير من أهل النظر، هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضدّان لا يجتمعان لكن قد يرتفعان. وفي اصطلاح آخرين منهم هما: النفي والإثبات فقط، كقولك: إما أن يكون، وإما أن لا يكون. ولهذا يقولون: التناقض اختلاف قضيّتين بالسلب والإيجاب، على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى، فالتناقض في عرف أولئك أعمّ منه في عرف هؤلاء، فإن ما لا يجتمعان ولا يرتفعان قد يكونان ثبوتيين، وقد يكونان عدميين، وقد يكونان ثبوتًا وانتفاءً، ولو كان أحدهما وجودًا والآخر عدمًا، فقد يُعبَّر عنهما بصيغة الإثبات التي لا تدلّ بنفسها على التناقض الخاص،

كما إذا قيل للموجود: إما أن يكون قائمًا بنفسه، وإما أن يكون قائمًا بغيره، وإما أن يكون واجبًا بنفسه، وإما أن يكون ممكنًا بنفسه، وإما أن يكون قديمًا، وإما أن يكون محدَثًا، ونحو ذلك. (در٥، ٢٧٢، ٧)

تنجيم

- صناعة "التنجيم" التي مضمونها الأحكام والتأثير، وهو الاستدلال على الحوادث الأرضية بالأحوال الفلكية، والتمزيج بين القوى الفلكي والقوابل الأرضية: صناعة محرّمة بالكتاب والسنّة، وإجماع الأمة؛ بل هي محرّمة على لسان جميع المرسلين في جميع الملل. (فت٣٥، ١٩٢، ٩)

تنزيه

- الجهمية نفاة الصفات يتضمّن وصف الله بسلب صفات الكمال التي يشابه فيها الجمادات والمعدومات، فإذا قالوا إنه لا يقوم به حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ولا حب ولا بغض ولا رضا ولا سخط ولا يرى ولا يفعل بنفسه فعلًا ولا يقدر أن يتصرّف بنفسه كانوا قد شبّهوه بالجمادات المنقوصات وسلبوه صفات الكمال. فكان هذا تنقيصًا وتعطيلًا لا تنزيهًا وإنما التنزيه أن ينزّه عن النقائص المنافية لصفات الكمال فينزّه عن الموت والسنة والنوم والعجز والجهل والحاجة كما نزّه نفسه في كتابه فيجمع له بين إثبات صفات الكمال ونفي النقائص المنافية للكمال وينزّه عن مماثلة شيء من المخلوقات له في شيء من صفاته، وينزّه عن النقائص مطلقًا وينزّه في صفات الكمال، أن يكون له فيها مثل من الأمثال. (من٢، ٢٥٧، ٧)

تنقيح المناط

- تنقيح المناط، وهو أن يكون الشارع قد نصَّ على الحكم في عين معيّنة، وقد عُلم بالنص والإجماع أن الحكم لا يختصّ بها، بل يتناولها وغيرها، فيحتاج أن ينقّح مناط الحكم، أي يميّز الوصف الذي تعلق به ذلك الحكم، بحيث لا يزاد عليه ولا ينقص منه. (در٧، ٣٣٨، ٨)

- "تنقيح المناط" بأن ينصّ على حكم أعيان معيّنة؛ لكن قد علمنا أن الحكم لا يختصّ بها، فالصواب في مثل هذا أنه ليس من باب القياس، لاتفاقهم على النص بل المعين هنا نص على نوعه، ولكنه يحتاج إلى أن يعرف نوعه، ومسألة الفأرة في السمن من هذا الباب، فإن الحكم ليس مخصوصًا بتلك الفأرة، وذلك السمن. ولا بفأر المدينة وسمنها، ولكن السائل سأل النبي صلّى الله عليه وسلّم عن فأرة وقعت في سمن؛ فأجابه؛ لا أن الجواب يختصّ به، ولا بسؤاله. كما أجاب غيره ولفظ الفأرة والسمن ليست من كلام النبي صلّى الله عليه وسلّم حتى يكون هو الذي علّق الحكم بها، بل من كلام السائل الذي أخبر بما وقع له، كما قال له الأعرابي: إنه وقع على امرأته، ولو وقع على سريته لكان الأمر كذلك، وكما قال له الآخر: رأيت بياض خلخالها في القمر، فوثبت عليها، ولو وطئها بدون ذلك، كان الحكم كذلك. فالصواب في هذا ما عليه الأئمة المشهورون: أن الحكم في ذلك معلّق بالخبيث الذي حرّمه الله، إذا وقع في السمن ونحوه من المائعات لأن الله أباح لنا الطيّبات، وحرّم علينا الخبائث، فإذا علّقنا

الحكم بهذا المعنى كنّا قد اتّبعنا كتاب الله، فإذا وقع الخبيث في الطيّب ألقى الخبيث وما حوله، وأكل الطيّب، كما أمر النبي صلّى الله عليه وسلّم. وليس هذا الجواب موضع بسط مثل هذه المسائل. ولكن نبّهنا على هذا لأن الاقتداء بالنبي صلّى الله عليه وسلّم في أفعاله يتعلّق بهذا. وحينئذٍ هذا مما يتعلّق باجتهاد الناس، واستدلالهم وما يؤتيهم الله من الفقه والحكمة والعلم، وأحقّ الناس بالحق من علّق الأحكام بالمعاني، التي علّقها بها الشارع. (فت٢٢، ٣٣٠، ٩)

تهذيب

- التهذيب: التخليص، كما يهذّب الذهب. فيخلص من الغش. (فت١٤، ٣٤٥، ٧)

تهليل

- أما التهليل فهو قرين التكبير، كما في كلمات الأذان: الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلّا الله، أشهد أن محمدًا رسول الله، ثم بعد دعاء العباد إلى الصلاة: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلّا الله، فهو مشتمل على التكبير والتشهّد أوله وآخره. وهو ذكر لله تعالى، وفي وسطه دعاء الخلق إلى الصلاة، والفلاح. فالصلاة هي العمل. والفلاح هو ثواب العمل لكن جعل التكبير شفعًا، والتشهّد وترًا، فمع كل تكبيرتين شهادة؛ وجعل أوله مضاعفًا على آخره، ففي أول الأذان يكبر أربعًا، ويتشهّد مرّتين والشهادتان جميعًا باسم الشهادة، وفي آخره التكبير مرّتان فقط مع التهليل الذي لم يقترن به لفظ الشهادة، ولا الشهادة الأخرى. (فت٢٤، ٢٣٢، ٣)

تهنئة

- أما التهنئة يوم العيد يقول بعضهم لبعض إذا لقيه بعد صلاة العيد: تقبّل الله منّا ومنكم، وأحاله الله عليك، ونحو ذلك، فهذا قد روي عن طائفة من الصحابة أنهم كانوا يفعلونه ورخّص فيه، الأئمة، كأحمد وغيره. (فت٢٤، ٢٥٣، ٥)

تواتر

- ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أنّ القضايا المعلومة بِـ«التواتر» و«التجربة» و«الحدس» يختصُّ بها من علمها بهذا الطريق، فلا تكون حجة على غيره؛ بخلاف غيرها، فإنّها مشتركةٌ يحتجّ بها على المنازع (ر١، ١٠٦، ١٢)
- الأمور المعلومة بِـ«التواتر» و«التجارب» قد يشترك فيها عامة الناس، كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة؛ واشتراكهم في وجود البحر - وأكثرهم ما رآه (ر١، ١٠٧، ٣)

توبة

- التوبة، ومنها الاستغفار، ومنها الحسنات الماحية، ومنها المصائب المكفرة، ومنها شفاعة النبي صلّى الله عليه وسلّم، ومنها شفاعة غيره، ومنها دعاء المؤمنين، ومنها ما يهدى للميت من الثواب والصدقة والعتق، ومنها فتنة القبر، ومنها أهوال القيامة. (فت٤، ٤٣٢، ٣)
- التوبة حسنة وهي من أحبّ الحسنات إلى الله، والله يفرح بتوبة عبده إذا تاب إليه أشدّ ما يمكن أن يكون من الفرح، وأما المعاصي التي لا يتاب منها فهي شرّ على صاحبها. (فت١٨، ١٣٤، ١٥)

توحيد

- التوحيد ضدّ الشرك، فإذا قام العبد بالتوحيد الذي هو حق الله، فعبده لا يشرك به شيئًا كان موحدًا. ومن توحيد الله وعبادته: التوكّل عليه والرجاء له، والخوف منه، فهذا يخلص به العبد من الشرك. وإعطاء الناس حقوقهم، وترك العدوان عليهم: يخلص به العبد من ظلمهم، ومن الشرك بهم. وبطاعة ربه واجتناب معصيته: يخلص العبد من ظلم نفسه. (فت١، ٥٢، ٢٠)

- التوحيد إفراد الحدوث عن القدم، فبيّن (الجنيد) أن التوحيد أن تُميِّزَ بين القديم والمحدث، وبين الخالق والمخلوق. (فرقان، ٨٧، ١٧)

- أما التوحيد الأول فهو شهادة أن لا إله إلّا الله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد هذا هو التوحيد الظاهر الجلي الذي نفى الشرك الأعظم وعليه نصبت القبلة وبه وجبت الذمّة وبه حقنت الدماء والأموال وانفصلت دار الإسلام من دار الكفر وصحّت به الملّة للعامة وإن لم يقوموا بحسن الاستدلال بعد أن يسلموا من الشبهة والحيرة والريبة بصدق شهادة صحّحها قبول القلب. وهذا توحيد العامة الذي يصحّ بالشواهد والشواهد هي الرسالة والصنائع تجب بالسمع وتوجد بتبصير الحق وتنمو على مشاهدة الشواهد. وأما التوحيد الثاني الذي يثبت بالحقائق فهو توحيد الخاصة وهو إسقاط الأسباب الظاهرة والصعود عن منازعات العقول وعن التعلّق بالشواهد وهو أن لا يشهد في التوحيد دليلًا ولا في التوكّل سببًا ولا في النجاة وسيلة، فيكون مشاهدًا سبق الحق بحكمه وعلمه ووضعه الأشياء مواضعها وتعليقه إيّاها بأحايينها وإخفائه إيّاها في رسومها، ويحقّق معرفة العلل ويسلك سبيل إسقاط الحدوث. هذا هو توحيد الخاصة الذي يصحّ بعلم الفناء ويصفو في علم الجمع ويجذب إلى توحيد أرباب الجمع. قال وأما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصّه الحق لنفسه واستحقّه بقدره وألاح منه لائحًا إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته وأعجزهم عن بثّه، والذي يشار إليه على ألسن المشيرين أنه إسقاط الحدوث وإثبات القدم، على أن هذا الرمز في ذلك التوحيد علّة لا يصحّ ذلك التوحيد إلّا بإسقاطها هذا قطب الإشارة إليه على ألسن علماء أهل هذا الطريق وإن زخرفوا له نعوتًا وفصلوه تفصيلًا فإن ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاء والصفة نفورًا والبسط صعوبة. وإلى أهل هذا التوحيد شخص أهل الرياضة وأرباب الأحوال وإليه قصد أهل التعظيم وإيّاه عنى المتكلّمون في عين الجمع وعليه تصطلم الإشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر إليه عبارة فإن التوحيد وراء ما يشير إليه مكوّن أو يتعاطاه خبر أو يقله سبب. قال وقد أجبت في سالف الدهر سائلًا سألني عن توحيد الصوفية بهذه القوافي الثلاثة:

ما وحد الواحد من واحد
إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته
عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده
ونعت من ينعته لاحد

قلت: وقد بسطت الكلام على هذا وأمثاله

. . . لكن ننبّه هنا على ما يليق بهذا الموضع فنقول أما التوحيد الأول الذي ذكره فهو التوحيد الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب وبه بعث الله الأولين والآخرين من الرسل. (من٣، ٨٦، ٢١)

توحيد الإلهية

- أما الفناء الذي ذكره صاحب المنازل فهو الفناء في توحيد الربوبية لا في توحيد الإلهية وهو يثبت توحيد الربوبية مع نفي الأسباب والحكم كما هو قول القدرية والمجبرة كالجهم بن صفوان ومن اتّبعه والأشعري وغيره وشيخ الإسلام وإن كان رحمه الله من أشدّ الناس مباينة للجهمية في الصفات. وقد صنّف كتابه الفاروق في الفرق بين المثبتة والمعطلة وصنّف كتاب تكفير الجهمية وصنّف كتاب ذمّ الكلام وأهله وزاد في هذا الباب حتى صار يوصف بالغلو في الإثبات للصفات لكنه في القدر على رأي الجهمية نفاة الحكم والأسباب. والكلام في الصفات نوع والكلام في القدر نوع. وهذا الفناء عنده لا يجامع البقاء فإنه نفي لكل ما سوى حكم الرب بإرادته الشاملة التي تخصّص أحد المتماثلين بلا مخصّص ولهذا قال في باب التوبة في لطائف أسرار التوبة اللطيفة الثالثة إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيّئة لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم أي الحكم القدري وهو خلقه لكل شيء بقدرته وإرادته فإن من لم يثبت في الوجود فرقًا بالنسبة إلى الرب بل يقول كل ما سواه محبوب له مرضيّ له مراد له سواء بالنسبة إليه ليس يحب شيئًا أو يبغض شيئًا، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة ولا استقباح سيّئة بالنسبة إلى الرب إذ الاستحسان والاستقباح على هذا المذهب لا يكون إلّا بالنسبة إلى العبد يستحسن ما يلائمه ويستقبح ما ينافيه وفي عين الفناء لا يشهد نفسه ولا غيره بل لا يشهد إلّا فعل ربه فعند هذه المشاهدة لا يستحسن شيئًا ويستقبح آخر على قول هؤلاء القدرية الجبرية المتبعين لجهم بن صفوان وأمثاله، وهؤلاء وافقوا القدرية في أن مشيئة الرب وإرادته ومحبّته ورضاه سواء ثم قالت القدرية النفاة وهو لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فهو لا يريده ولا يشاؤه فيكون في ملكه ما لا يشاء. (من٣، ٨٩، ٣٥)

توحيد جامع

- إن التوحيد الجامع لتوحيد الألوهية والربوبية أو توحيد أحدهما للعبد فيه ثلاث مقامات. أحدها مقام الفرق والكثرة بإنعامه (؟) ومن كثرة المخلوقات والمأمورات. والثاني مقام الجمع والفناء بحيث يغيب بمشهوده عن شهوده، وبمعبوده عن عبادته، وبموحده عن توحيده، وبمذكوره عن ذكره، وبمحبوبه عن حبه. فهذا فناء عن إدراك السوى وهو فناء القاصرين. وأما الفناء الكامل المحمدي فهو الفناء عن عبادة السوى والاستعانة بالسوى وإرادة وجه السوى، وهذا في الدرجة الثالثة وهو شهود التفرقة في الجمع، والكثرة في الوحدة، فيشهد قيام الكائنات مع تفرّقها بإقامة لله تعالى وحده وربوبيته، ويرى أنه ما من دابة إلّا ربي آخذ بناصيتها، وأنه على كل شيء وكيل، وأنه رب العالمين، وأن قلوب العباد ونواصيهم بيده، لا خالق غيره ولا نافع ولا ضارّ ولا معطي ولا مانع ولا حافظ

ولا معزٍّ ولا مذل سواه. ويشهد أيضًا فعل المأمورات مع كثرتها وترك الشبهات مع كثرتها لله وحده لا شريك له. (رس١، ١٦٦، ١٧)

توحيد الربوبية

- أما الفناء الذي ذكره صاحب المنازل فهو الفناء في توحيد الربوبية لا في توحيد الإلهية وهو يثبت توحيد الربوبية مع نفي الأسباب والحكم كما هو قول القدرية والمجبرة كالجهم بن صفوان ومن اتّبعه والأشعري وغيره وشيخ الإسلام وإن كان رحمه الله من أشدّ الناس مباينة للجهمية في الصفات. وقد صنّف كتابه الفاروق في الفرق بين المثبتة والمعطلة وصنّف كتاب تكفير الجهمية وصنّف كتاب ذمّ الكلام وأهله وزاد في هذا الباب حتى صار يوصف بالغلو في الإثبات للصفات لكنه في القدر على رأي الجهمية نفاة الحكم والأسباب. والكلام في الصفات نوع والكلام في القدر نوع. وهذا الفناء عنده لا يجامع البقاء فإنه نفي لكل ما سوى حكم الرب بإرادته الشاملة التي تخصّص أحد المتماثلين بلا مخصّص ولهذا قال في باب التوبة في لطائف أسرار التوبة اللطيفة الثالثة إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيّئة لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم أي الحكم القدري وهو خلقه لكل شيء بقدرته وإرادته فإن من لم يثبت في الوجود فرقًا بالنسبة إلى الرب بل يقول كل ما سواه محبوب له مرضيّ له مراد له سواء بالنسبة إليه ليس يحب شيئًا أو يبغض شيئًا، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة ولا استقباح سيّئة بالنسبة إلى الرب إذ الاستحسان والاستقباح على هذا المذهب لا يكون إلّا بالنسبة إلى العبد يستحسن ما يلائمه ويستقبح ما ينافيه وفي عين الفناء لا يشهد نفسه ولا غيره بل لا يشهد إلّا فعل ربه فعند هذه المشاهدة لا يستحسن شيئًا ويستقبح آخر على قول هؤلاء القدرية الجبرية المتبعين لجهم بن صفوان وأمثاله، وهؤلاء وافقوا القدرية في أن مشيئة الرب وإرادته ومحبّته ورضاه سواء ثم قالت القدرية النفاة وهو لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فهو لا يريده ولا يشاؤه فيكون في ملكه ما لا يشاء. (من٣، ٨٩، ٣٥)

توحيد في الصفات

- التوحيد في الصفات - فالأصل في هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسله، نفيًا وإثباتًا؛ فيثبت لله ما أثبته لنفسه. وينفى عنه ما نفاه عن نفسه. وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها: إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفات من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته. (تد، ٤، ١٢)

توحيد وصفات

- الكلام في باب التوحيد والصفات: هو من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات. (تد، ٣، ١٥)

تورق

- سئل (ابن تيمية) عن شخص عنده صنف. دفع له فيه رجل ألفين ومائة بالوزن، ودفع له

آخر ألفين وسبعمائة إلى أجل معلوم أثناء الحول؟ فأجاب: إن كان الذي يشتريها إلى أجل يشتريها ليتجر فيها. أو ينتفع بها: جاز للبائع أن يبيعها إن شاء بالنقد، وإن شاء إلى أجل وإن كان المشتري مقصوده الدراهم، وهو يريد أن يبيعها إذا اشتراها، ويأخذ الدراهم، فهذا يسمّى: "التورق" وهو مكروه في أظهر قولي العلماء. (فت٢٩، ٥٠٢، ٧)

توسل

- لفظ التوسّل . . . يراد به أمران متّفق عليهما بين المسلمين: أحدهما هو أصل الإيمان والإسلام، وهو التوسّل بالإيمان والإسلام، وهو التوسّل بالإيمان به وبطاعته. والثاني دعاؤه وشفاعته، وهذا أيضًا نافع يتوسّل به من دعا له وشفع فيه باتفاق المسلمين. ومن أنكر التوسّل به بأحد هذين المعنيين فهو كافر مرتدّ يستتاب، فإن تاب وإلّا قتل مرتدًا. ولكن التوسّل بالإيمان به وبطاعته هو أصل الدين، وهذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام للخاصة والعامة، فمن أنكر هذا المعنى فكفره ظاهر للخاصة والعامة. وأما دعاؤه وشفاعته وانتفاع المسلمين بذلك فمن أنكره فهو أيضًا كافر، لكن هذا أخفى من الأول، فمن أنكره عن جهل عُرِّف ذلك؛ فإن أصرّ على إنكاره فهو مرتدّ. أما دعاؤه وشفاعته في الدنيا فلم ينكره أحد من أهل القبلة. وأما الشفاعة يوم القيامة فمذهب أهل السنّة والجماعة - وهم الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين الأربعة وغيرهم - أن له شفاعات يوم القيامة خاصة وعامة، وأنه يشفع فيمن يأذن الله له أن يشفع فيه من أمته من أهل الكبائر. ولا ينتفع بشفاعته إلّا أهل التوحيد المؤمنون؛ دون أهل الشرك، ولو كان المشرك محبًّا له معظّمًا له لم تنقذه شفاعته من النار، وإنما ينجّيه من النار التوحيد والإيمان به، ولهذا لما كان أبو طالب وغيره يحبونه ولم يقرّوا بالتوحيد الذي جاء به لم يكن أن يخرجوا من النار بشفاعته ولا بغيرها. (فت١، ١٥٣، ٢)

- أما التوسّل بالنبي صلّى الله عليه وسلّم والتوجّه به في كلام الصحابة فيريدون به التوسّل بدعائه وشفاعته. والتوسّل به في عرف كثير من المتأخّرين يراد به الإقسام به والسؤال به كما يقسمون بغيره من الأنبياء والصالحين ومن يعتقدون فيه الصلاح. وحينئذٍ فلفظ التوسّل به يراد به معنيان صحيحان باتّفاق المسلمين، ويراد به معنى ثالث لم ترد به سنّة. فأما المعنيان الأولان - الصحيحان باتّفاق العلماء:
- فأحدهما هو أصل الإيمان والإسلام وهو التوسّل بالإيمان به وبطاعته. والثاني دعاؤه وشفاعته كما تقدّم: فهذان جائزان بإجماع المسلمين، ومن هذا قول عمر بن الخطّاب: "اللهم إنّا كنّا إذا أجدبنا توسّلنا إليك بنبيّنا فتسقينا وإنّا نتوسّل إليك بعم نبيّنا فاسقنا" أي بدعائه وشفاعته . . . فهذا التوسّل الأول هو أصل الدين، وهذا لا ينكره أحد من المسلمين. وأما التوسّل بدعائه وشفاعته - كما قال عمر - فإنه توسّل بدعائه لا بذاته؛ ولهذا عدلوا عن التوسّل به إلى التوسّل بعمّه العباس، ولو كان التوسّل هو بذاته لكان هذا أولى من التوسّل بالعباس، فلما عدلوا عن التوسّل به إلى التوسّل بالعباس: علم أن ما يفعل في حياته قد تعذر بموته؛ بخلاف التوسّل الذي هو الإيمان به والطاعة له فإنه مشروع دائمًا. فلفظ التوسّل يراد به ثلاثة معان: -

أحدها التوسّل بطاعته، فهذا فرض لا يتمّ الإيمان إلّا به. والثاني التوسّل بدعائه وشفاعته، وهذا كان في حياته، ويكون يوم القيامة يتوسّلون بشفاعته. والثالث التوسّل به بمعنى الإقسام على الله بذاته، والسؤال بذاته، فهذا هو الذي لم تكن الصحابة يفعلونه في الاستسقاء ونحوه، لا في حياته ولا بعد مماته، لا عند قبره ولا غير قبره، ولا يعرف هذا في شيء من الأدعية المشهورة بينهم، وإنما ينقل شيء من ذلك في أحاديث ضعيفة مرفوعة وموقوفة أو عن من ليس قوله حجّة. (فت١، ٢٠١، ١)

توسل بالنبي

- هل يجوز التوسّل بالنبي صلّى الله عليه وسلّم أم لا؟ فأجاب: الحمد لله. أما التوسّل بالإيمان به، ومحبته وطاعته، والصلاة والسلام عليه، وبدعائه وشفاعته ونحو ذلك، مما هو من أفعاله، وأفعال العباد المأمور بها في حقه. فهو مشروع باتفاق المسلمين، وكان الصحابة رضي الله عنهم يتوسّلون به في حياته. وتوسّلوا بعد موته بالعباس عمه، كما كانوا يتوسّلون به. وأما قول القائل: اللهمّ إني أتوسّل إليك به. فللعلماء فيه قولان: كما لهم في الحلف به قولان: وجمهور الأئمة كمالك؛ والشافعي؛ وأبي حنيفة: على أنه لا يسوغ الحلف بغيره من الأنبياء، والملائكة ولا تنعقد اليمين بذلك باتّفاق العلماء، وهذه إحدى الروايتين عن أحمد، والرواية الأخرى تنعقد اليمين به خاصة دون غيره؛ ولذلك قال أحمد في منسكه الذي كتبه للمروذي صاحبه: إنه يتوسّل بالنبي صلّى الله عليه وسلّم في دعائه؛ ولكن غير أحمد قال: إن هذا إقسام على الله به، ولا يقسم على الله بمخلوق، وأحمد في إحدى الروايتين قد جوّز القسم به، فلذلك جوز التوسّل به. ولكن الرواية الأخرى عنه: هي قول جمهور العلماء، أنه لا يقسم به؛ فلا يقسم على الله به كسائر الملائكة، والأنبياء، فإنا لا نعلم أحدًا من السلف والأئمة قال إنه يقسم به على الله؛ كما لم يقولوا إنه يقسم بهم مطلقًا؛ ولهذا أفتى أبو محمد بن عبد السلام: أنه لا يقسم على الله بأحد من الملائكة والأنبياء وغيرهم؛ لكن ذكر له أنه روى عن النبي صلّى الله عليه سلم حديث في الإقسام به فقال: إن صحّ الحديث كان خاصًّا به، والحديث المذكور لا يدلّ على الإقسام به، وقد قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "من كان حالفًا فليحلف بالله وإلّا فليصمت" وقال: "من حلف بغير الله فقد أشرك" والدعاء عبادة، والعبادة مبناها على التوقيف والاتباع، لا على الهوى والابتداع والله أعلم. (فت١، ١٤٠، ٢)

توقيف

- "التوقيف" هل المراد به التكليم، أو التعريف، أو كلاهما؟ هذا فيه نزاع أيضًا، ... فالذين قالوا: إنها غير مخلوقة، يقولون: إنها "توقيفية"، وإن التعليم هو بالخطاب، فيكون الله قد تكلّم بالأسماء كلها، وكلام الله غير مخلوق. قال هؤلاء الجهّال الضالّون: وكلام الآدميين ليس إلّا ما يأتلف من الحروف والأسماء وتلك غير مخلوقة. فهذا أيضًا غير مخلوق. فبنوا قولهم على أن حروف المعجم غير مخلوقة، وأن الأسماء المؤلّفة من الحروف غير مخلوقة،

واعتقدوا مع ذلك أن كلام الآدميين ليس إلّا ما يأتلف من الأسماء والحروف وتلك غير مخلوقة، فقالوا: كلام الآدميين غير مخلوق؛ لأن مفرداته غير مخلوقة. وإذا ضويقوا فقد يقولون النظم والتأليف مخلوق، وأما نفس المنظوم المؤلّف فهو قديم، ثم يحسبون أن المواد المنظومة المؤلّفة هي أدخل في الكلام من نفس التأليف والنظم، كما أن أجزاء البيت هي أدخل في مسمّاه من تأليفه وإن كان البيت إسمًا للأجزاء وتأليفها. (فت١٢، ٤٥٣، ٤)

تولّد

- الإبداع خلق الشيء بمشيئة الخالق وقدرته، مع استقلال الخالق به وعدم شريك له، والتولّد لا يكون إلّا بجزء من المولّد بدون مشيئته وقدرته، ولا يكون إلّا بانضمام أصل آخر إليه. (در٧، ٣٦٩، ٥)
- الولادة والتولّد وكل ما يكون من هذه الألفاظ لا يكون إلّا من أصلين، وما كان من المتولّد عينًا قائمة بنفسها فلا بدّ لها من مادة تخرج منها. (فت١٧، ٢٤٠، ١١)

تولية

- الذي أمر به النبيّ صلى الله عليه وسلم من تقويم الجميع بقيمة المِثْل هو حقيقة التسعير، وكذلك يجوز للشريك أن ينزع النصف المشفوع من يد المشتري بمثل الثَمن الذي اشتراه به لا بزيادة، للتخلّص من ضرر المشاركة والمقاسمة، وهذا ثابت بالسنّة المستفيضة وإجماع العلماء، وهذا إلزام له بأن يعطيه ذلك الثمن لا بزيادة لأجل تحصيل مصلحة التكميل الواحد، فكيف بما هو أعظم من ذلك، ولم يكن له أن يبيعه للشريك بما شاء، بل ليس له أن يطلب من الشريك زيادة على الثمن الذي حصل له به؟ وهذا في الحقيقة من نوع التولية. (حس، ٣٦، ٢٥)
- إنّ التولية أن يُعطي المشتري السلعة لغيره بمثل الثمن الذي اشتراها به، وهذا أبلغ من البيع بثمن المِثْل، ومع هذا فلا يجبر المشتري على أن يبيعه لأجنبيّ غير الشريك إلّا بما شاء، إذ لا حاجة بذلك إلى شرائه كحاجة الشريك. (حس، ٣٧، ١)

تيمّم

- مما يظنّ أنه على خلاف القياس باب التيمّم، قالوا إنه على خلاف القياس من وجهين: أحدهما أن التراب ملوّث لا يزيل درنًا ولا وسخًا ولا يطهر البدن كما لا يطهر الثوب. والثاني أنه شرع في عضوين من أعضاء الوضوء دون بقيتها وهذا خروج عن القياس الصحيح. ولعمر الله أنه خروج عن القياس الباطل المضادّ للدين وهو على وفق القياس الصحيح فإن الله سبحانه جعل من الماء كل شيء حي وخلقنا من التراب، فلنا مادّتان: الماء والتراب، فجعل منهما نشأتنا وأقواتنا، وبهما تطهّرنا وتعبّدنا. فالتراب أصل ما خلق منه الناس، والماء حياة كل شيء وهما الأصل في الطبائع التي ركب الله عليها هذا العالم، وجعل قوامه بها. وكان أصل ما يقع به تطهير الأشياء من الأدناس والأقذار هو الماء في الأمر المعتاد، فلم يجز العدول عنه إلّا في حال العدم والعذر بمرض أو نحوه. وكان النقل عنه إلى شقيقه وأخيه التراب أولى من غيره وإن لوّث ظاهرًا فإنه يطهر باطنًا ثم يقوّي طهارة الباطن فيزيل دنس الظاهر أو

يخفّفه. وهذا أمر يشهده من له بصر نافذ بحقائق الأعمال وارتباط الظاهر بالباطن وتأثّر كل منهما بالآخر وانفعاله عنه. وأما كونه في عضوين ففي غاية الموافقة للقياس والحكمة: فإن وضع التراب على الرؤوس مكروه في العادات، وإنّما يفعل عند المصائب والنوائب. والرجلان محلّ ملابسة التراب في أغلب الأحوال، وفي تتريب الوجه من الخضوع والتعظيم لله والذلّ له والانكسار لله ما هو من أحبّ العبادات إليه وأنفعها للعبد. ولذلك يستحبّ للساجد أن يترب وجهه لله وأن لا يقصد وقاية وجهه من التراب كما قال بعض الصحابة لمن رآه قد سجد وجعل بينه وبين التراب وقاية. فقال: ترّب وجهك. وهذا المعنى لا يوجد في تتريب الرجلين. وأيضًا فموافقة ذلك القياس من وجه آخر، وهو أن التيمّم جعل في العضوين المغسولين وسقط عن العضوين الممسوحين، فإن الرجلين تمسحان في الخفّ والرأس في العمامة، فلمّا خفّف عن المغسولين بالمسح خفّف عن الممسوحين بالعفو إذ لو مسحا بالتراب لم يكن فيه تخفيف عنهما بل كان فيه انتقال من مسحهما بالماء إلى مسحهما بالتراب. فظهر أن الذي جاءت به الشريعة هو أعدل الأمور وأكملها وهو الميزان الصحيح. وأما كون تيمّم الجنب كتيمّم المحدث فلما سقط مسح الرأس والرجلين بالتراب عن المحدث سقط مسح البدن كله بالتراب عنه بطريق الأولى، إذ في ذلك من المشقّة والحرج والعسر ما يناقض رخصة التيمّم ويدخل أكرم المخلوقات على الله في شبه البهائم إذا تمرّغ في التراب. فالذي جاءت به الشريعة لا مزيد في الحسن والحكمة والعدل عليه، ولله الحمد. (قس، ٢٧، ٢١)

ث

ثبوت الأحوال

- حكي عن أهل السنّة أنهم يثبتون مع الله ذوات قديمة بقدمه وأنه مفتقر إلى تلك الذوات فقد كذب عليهم فإن للنظار في هذا المقام أربعة أقوال: ثبوت الصفات وثبوت الأحوال ونفيهما جميعًا وثبوت الأحوال دون الصفات. فالأوّل قول جمهور نظّار المثبتة الصفاتية يقولون إنه عالم بعلمه وقادر بقدرته وعلمه نفس عالميته وقدرته نفس قادريته، وعقلاء النفاة كأبي الحسن البصري وغيره يسلمون أن كونه حيًّا ليس هو كونه عالمًا، وكونه عالمًا ليس هو كونه قادرًا وكذلك مثبتة الأحوال منهم وهذا بعينه هو مذهب جمهور المثبتة للصفات دون الأحوال. ولكن من أثبت الأحوال مع الصفات كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي في أوّل قوله فهؤلاء يتوجّه ردّ النفاة إليهم. وأما من نفى الصفات والأحوال جميعًا كأبي علي وغيره من المعتزلة فهؤلاء يسلمون ثبوت الأسماء والأحكام فيقولون نقول إنه حي عليم قدير فيخبر عنه بذلك ويحكم بذلك ونسمّيه بذلك. فإذا قالوا لبعض الصفاتية أنتم توافقون على أنه خالق عادل وإن لم يقم بذاته خلق وعدل فكذلك حي عليم قدير قيل موافقة هؤلاء لكم لا تدلّ على صحّة قولكم، فالسلف والأئمة وجمهور المثبتة يخالفونكم جميعًا ويقولون إنه يقوم بذاته أفعاله سبحانه وتعالى ثم هذه الأسماء دلّت على خلق ورزق كما دلّ متكلّم ومريد على كلام وإرادة، ولكن هؤلاء النفاة جعلوا المتكلّم والمريد والخالق والعادل يدلّ على معان منفصلة عنه، وجعلوا الحي والعليم والقدير لا تدلّ على معان لا قائمة به ولا منفصلة عنه، وجعلوا كل ما وصف الرب به نفسه من كلامه ومشيئته وحبه وبغضه ورضاه وغضبه إنما هي مخلوقات منفصلة عنه، فجعلوه موصوفًا بما هو منفصل عنه فخالفوا صريح العقل والشرع واللغة. فإن العقل الصريح يحكم بأن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره، فالمحل الذي قامت به الحركة والسواد والبياض كان متحرّكًا أسود أبيض لا غيره، وكذلك الذي قام به الكلام والإرادة والحب والبغض والرضا هو الموصوف بأنه المتكلّم المريد المحب المبغض الراضي دون غيره، وما لم يقم به الصفة لا يتّصف بها فما لم يقم به كلام وإرادة وحركة وسواد وفعل لا يقال له متكلّم ولا مريد ولا متحرّك ولا أسود ولا فاعل. وأما إذا لم يكن هناك معنى يتّصف به فلا يسمّى بأسماء المعاني، وهؤلاء سمّوه حيًّا عالمًا قادرًا مع أنه عندهم لا حياة له ولا علم ولا قدرة وسمّوه مريدًا متكلّمًا مع أن الإرادة والكلام قائم بغيره، وكذلك من سمّاه خالقًا فاعلًا مع أنه لم يقم به خلق ولا فعل فقوله من جنس قولهم ونصوص الكتاب والسنّة قد أثبتت اتّصافه بالصفات القائمة به، واللغة توجب أن صدق المشتقّ مستلزم لصدق المشتقّ منه فيوجب إذا صدق إسم الفاعل والصفة المشبّهة أن يصدق مسمّى المصدر، فإذا قيل قائم وقاعد كان ذلك مستلزمًا للقيام والقعود. وكذلك إذا قيل فاعل وخالق كان ذلك مستلزمًا للفعل والخلق.

(من١، ١٧٨، ٥)

ثبوت الصفات

- حكى عن أهل السنّة أنهم يثبتون مع الله ذوات قديمة بقدمه وأنه مفتقر إلى تلك الذوات فقد كذب عليهم فإن للنظار في هذا المقام أربعة أقوال: ثبوت الصفات وثبوت الأحوال ونفيهما جميعًا وثبوت الأحوال دون الصفات. فالأوّل قول جمهور نظّار المثبتة الصفاتية يقولون إنه عالم بعلمه وقادر بقدرته وعلمه نفس عالميته وقدرته نفس قادريته، وعقلاء النفاة كأبي الحسن البصري وغيره يسلمون أن كونه حيًّا ليس هو كون عالمًا، وكونه عالمًا ليس هو كونه قادرًا وكذلك مثبتة الأحوال منهم وهذا بعينه هو مذهب جمهور المثبتة للصفات دون الأحوال. ولكن من أثبت الأحوال مع الصفات كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي في أوّل قوله فهؤلاء يتوجّه ردّ النفاة إليهم. وأما من نفى الصفات والأحوال جميعًا كأبي علي وغيره من المعتزلة فهؤلاء يسلمون ثبوت الأسماء والأحكام فيقولون نقول إنه حي عليم قدير فيخبر عنه بذلك ويحكم بذلك ونسمّيه بذلك. فإذا قالوا البعض الصفاتية أنتم توافقون على أنه خالق عادل وإن لم يقم بذاته خلق وعدل فكذلك حي عليم قدير قيل موافقة هؤلاء لكم لا تدلّ على صحّة قولكم، فالسلف والأئمة وجمهور المثبتة يخالفونكم جميعًا ويقولون إنه يقوم بذاته أفعاله سبحانه وتعالى ثم هذه الأسماء دلّت على خلق ورزق كما دلّ متكلّم ومريد على كلام وإرادة، ولكن هؤلاء النفاة جعلوا المتكلّم والمريد والخالق والعادل يدلّ على معان منفصلة عنه، وجعلوا الحي والعليم والقدير لا تدلّ على معان لا قائمة به ولا منفصلة عنه، وجعلوا كل ما وصف الرب به نفسه من كلامه ومشيئته وحبه وبغضه ورضاه وغضبه إنما هي مخلوقات منفصلة عنه، فجعلوه موصوفًا بما هو منفصل عنه فخالفوا صريح العقل والشرع واللغة. فإن العقل الصريح يحكم بأن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره، فالمحل الذي قامت به الحركة والسواد والبياض كان متحرّكًا أسود أبيض لا غيره، وكذلك الذي قام به الكلام والإرادة والحب والبغض والرضا هو الموصوف بأنه المتكلّم المريد المحب المبغض الراضي دون غيره، وما لم يقم به الصفة لا يتّصف بها فما لم يقم به كلام وإرادة وحركة وسواد وفعل لا يقال له متكلّم ولا مريد ولا متحرّك ولا أسود ولا فاعل. وأما إذا لم يكن هناك معنى يتّصف به فلا يسمّى بأسماء المعاني، وهؤلاء سمّوه حيًّا عالمًا قادرًا مع أنه عندهم لا حياة له ولا علم ولا قدرة وسمّوه مريدًا متكلّمًا مع أن الإرادة والكلام قائم بغيره، وكذلك من سمّاه خالقًا فاعلًا مع أنه لم يقم به خلق ولا فعل فقوله من جنس قولهم ونصوص الكتاب والسنّة قد أثبتت اتّصافه بالصفات القائمة به، واللغة توجب أن صدق المشتقّ مستلزم لصدق المشتقّ منه فيوجب إذا صدق إسم الفاعل والصفة المشبّهة أن يصدق مسمّى المصدر، فإذا قيل قائم وقاعد كان ذلك مستلزمًا للقيام والقعود. وكذلك إذا قيل فاعل وخالق كان ذلك مستلزمًا للفعل والخلق. (من١، ١٧٨، ٥)

ثمن المِثْل

- ما احتاج إلى بيعه وشرائه عموم الناس فإنّه يجب أن لا يباع إلّا بثمن المثل إذا كانت

الحاجة إلى بيعه وشرائه عامّة. ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة ناس، مثل حاجة الناس إلى الفلاحة والنساجة والبناية، فإنّ الناس لا بدَّ لهم من طعام يأكلونه وثياب يلبسونها ومساكن يسكنونها، فإذا لم يجلب لهم من الثياب ما يكفيهم كما كان يجلب إلى الحجاز على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الثياب تجلب إليهم من اليمن ومصر والشام وأهلها كفّار، وكانوا يلبسون ما نسجه الكفّار ولا يغسلونه، فإذا لم يجلب إلى ناس البلد ما يكفيهم احتاجوا إلى من ينسج لهم الثياب، ولا بدّ لهم من طعام إمّا مجلوب من غير بلدهم وإمّا من زرع بلدهم وهذا هو الغالب، وكذلك لا بدّ لهم من مساكن يسكنونها فيحتاجون إلى البناء، فلهذا قال غير واحد من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم كأبي حامد الغزالي وأبي فرج ابن الجوزي وغيرهم: إن هذه الصناعات فَرْض على الكفاية، فإنّه لا تتمّ مصلحة الناس إلّا بها، كما أنّ الجهاد فَرْضٌ على الكفاية إلّا أن يتعيَّن فيكون فَرْضًا على الأعيان، مثل أن يقصد العدو بلدًا أو مثل أن يستنفر الإمام أحدًا، وطلب العلم الشرعيّ فرض على الكفاية إلّا فيما يتعيّن مثل طلب كل واحد علم ما أمره الله به وما نهاه عنه، فإنَّ هذا فَرْضٌ على الأعيان. (حس، ٢٤، ٩)

- نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البيع والشراء الذي جنسه حلال حتى يعلم البائع بالسعر وهو ثمن المثل، ويعلم المشتري بالسلعة. وصاحب القياس الفاسد يقول: للمشتري أن يشتري حيث شاء، وقد اشترى من البائع، كما يقول: وللبادي أن يوكِّل الحاضر، ولكن الشارع رأى المصلحة العامة، فإنّ الجالب إذا لم يعرف السعر كان جاهلًا بثمن المثل فيكون المشتري غارًّا له، ولهذا ألحق مالك وأحمد بذلك كل مُستَرسِل، والمسترسل الذي لا يماكس والجاهل بقيمة المبيع فإنّه بمنزلة الجالبين الجاهلين بالسعر. فتبين أنّه يجب على الإنسان أن لا يبيع مثل هؤلاء إلّا بالسعر المعروف وهو ثمن المثل، وإن لم يكن هؤلاء محتاجين إلى الابتياع من ذلك البائع، لكن لكونهم جاهلين بالقيمة أو مسلِّمين إلى البائع غير مماكسين له، والبيع يعتبر فيه الرضا، والرضا يتبع العلم، ومن لم يعلم أنّه غبن فقد يرضى وقد لا يرضى، فإذا علم أنه غبن ورضي فلا بأس بذلك، وإذا لم يرض بثمن المثل لم يلتفت إلى سخطه. ولهذا أثبت الشارع الخيار لمن لم يعلم بالعيب أو التدليس، فإنّ الأصل في البيع الصحة، وأن يكون الباطن كالظاهر، فإذا اشترى على ذلك فما عرف رضاه إلّا بذلك، فإذا تبيّن أنّ في السلعة غشًّا أو عيبًا فهو كما لو وصفها بصفة وتبينت بخلافها فقد يرضى وقد لا يرضى، فإن رضيَ وإلّا فله فسخ البيع. (حس، ٤١، ١٠)

ثواب وعقاب

- الثواب والعقاب إنما يكون على عمل وجودي بفعل الحسنات، كعبادة الله وحده، وترك السيّئات، كترك الشرك أمر وجودي، وفعل السيّئات، مثل ترك التوحيد، وعبادة غير الله أمر وجودي. (فت١٤، ٢٨٥، ٦)

ج

جائحة

- الجائحة هي الآفات السماوية التي لا يمكن معها تضمين أحد: مثل الريح والبرد والحرّ والمطر، والجليد والصاعقة، ونحو ذلك، كما لو تلف بها غير هذا المبيع. فإن أتلفها آدمي يمكن تضمينه، أو غصبها غاصب، فقال أصحابنا كالقاضي وغيره: هي بمنزلة إتلاف المبيع قبل التمكّن من قبضه، يخيّر المشتري بين الإمضاء والفسخ ... وإن أتلفها من الآدميين من لا يمكن ضمانه كالجيوش التي تنهبها، واللصوص الذين يخرّبونها: فخرجوا فيه وجهين: أحدهما ليست جائحة لأنها من فعل آدمي. والثاني وهو قياس أصول المذهب أنها جائحة، وهو مذهب مالك. (فت٣٠، ٢٧٨، ٢)

جائز

- الجائز: ما وافَقَ الشريعةَ، وقد يُريد به الفقهاء ما ليس بلازمٍ. (سود، ٥٧٧، ١١)

جامع

- «القياس» حيث قام الدليل على أنّ الجامع مناط الحكم، أو على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، فهو قياس صحيح ودليل صحيح - في أي شيء كان (ر١، ١٣٠، ٧)
- إذا كان الوصف المشترك وهو المسمّى بِـ«الجامع»، و«العلّة»، أو «دليل العلّة»، أو «المناط»، أو ما كان من الأسماء، إذا كان ذلك الوصف ثابتًا في الفرع، لازمًا له، كان ذلك موجبًا لصدق المقدّمة الصغرى (ر١، ٢١١، ١٢)
- الجمع بين الأصل والفرع كما يكون بإبداء الجامع يكون بإلغاء الفارق، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا، لا يفترقان في مثل هذا الحكم، ومساوي المساوي مساوٍ، والعلم بالمساواة والمماثلة مما قد يُعلم بالعقل، كما يعلم بالسمع (ر١، ٢٣٩، ٦)

جامع مشترك في التمثيل

- الجامع المشترك في «التمثيل» هو الحد الأوسط، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر، وهو ثبوت العلّة في الفرع (ر١، ٢١١، ٩)

جباة الأموال

- وهذا القسم (الأموال) يتناول الولاة والرعيّة، فعلى كل منهما: أن يؤدّي إلى الآخر ما يجب أداؤه إليه، فعلى ذي السلطان ونوابّه في العطاء، أن يُؤتوا كل ذي حقٍّ حقَّه، وعلى جباة الأموال، كأهل الديوان أن يؤدُّوا إلى ذي السلطان، ما يجب إيتاؤه إليه؛ وكذلك على الرعيّة، الذين يجب عليهم الحقوق؛ وليس للرعيّة أن يطلبوا من ولاة الأموال مالًا يستحقّونه. (ش، ٢٩، ١٠)

جبت

- الجبت: السحر. والطاغوت: الشياطين والأصنام. (فرقان، ١٣٩، ٤)

جبر
- الجبر المعروف في اللغة هو إلزام الإنسان بخلاف رضاه، كما يقول الفقهاء في باب النكاح هل تجبر المرأة على النكاح أو لا تجبر، وإذا عضلها الولي ماذا تصنع فيعنون بجبرها إنكاحها بدون رضاها واختيارها ويعنون بعضلها منعها مما ترضاه وتختاره، فقال الله أعظم من أن يجبر أو يعضل لأن الله سبحانه قادر على أن يجعل العبد مختارًا راضيًا لما يفعله ومبغضًا وكارهًا لما يتركه كما هو الواقع، فلا يكون العبد مجبورًا على ما يحبّه ويرضاه ويريده وهي أفعاله الاختيارية ولا يكون معضولًا عمّا يتركه فيبغضه ويكرهه أو لا يريده وهي تروكه الاختيارية. (ب١، ٣٥، ٣٧)
- الجبر المعروف في اللغة: هو إلزام الإنسان بخلاف رضاه. (در١، ٦٧، ٥)

جدل بالباطل
- الجدل بالباطل، كقوله: ﴿وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ (غافر: ٥). (در١، ٤٧، ٨)

جدل بغير علم
- الجدل بغير علم، كقوله تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ (آل عمران: ٦٦). (در١، ٤٧، ٤)

جدل في آياته
- الجدل في آياته، كقوله تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ (غافر: ٤)، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ (غافر: ٣٥). (در١، ٤٧، ١٠)

جدل في الحق
- الجدل في الحق بعد ظهوره، كقوله تعالى: ﴿يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ﴾ (الأنفال: ٦). (در١، ٤٧، ٦)

جدلي
- «الجدلي» هو الذي موادّه ما يسلمها المجادل سواء كانت علمية أو ظنية، أو مشهورة أو غير مشهورة (ر١، ١٦٩، ٩)

جرح وتعديل
- إذا تعارض الجرح والتعديل قُدِّم الجرحُ وإن كثر المُعَدِّلون، وقيل: يقدم قول المعدِّلين إذا كثروا، وعندي أن هذا لا وجه له مع بيان السبب، فأما إذا كان جَرحًا مطلقًا وقبلناه فإن تعديل الأكثرين أولى منه. (سود، ٢٧٢، ١٣)

جزء
- «الجزء» و«القسمة» فإنما يمكن تصوّرهما بِـ«الكثرة» (ر١، ٧٠، ٤)

جزئي معين
- ليس في الخارج إلّا «جزئي معيّن»، ليس في الخارج ما هو «مطلق عام» مع كونه «مطلقًا عامًا» (ر١، ٩٩، ٢٥)

جزئيات
- لا بدّ أن يكون مع الإنسان أصول كلّية يردّ إليها الجزئيات ليتكلّم بعلم وعدل ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت وإلّا فيبقى في كذب

وجهل في الجزئيات وجهل وظلم في الكلّيات فيتولّد فساد عظيم، فنقول الناس قد تكلّموا في تصويب المجتهدين وتخطئتهم وتأثيمهم وعدم تأثيمهم في مسائل الفروع والأصول. (من٣، ١٩، ٢٧)

جزاء

- أمّا أهل الكتاب فمتّفقون على الجزاء بعد الموت، ولكنَّ الجزاء في الدنيا متّفق عليه من أهل الأرض، فإنَّ الناس لم يتنازعوا في أنَّ عاقبة الظلم وخيمة وعاقبة العدل كريمة. ولهذا يروى: "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة". (حس، ٧، ١٢)

جزاء وشرط

- الجزاء والشرط مقدّران لا محقّقان، فإنه قال: لو أدلى لهبط، أي لو فرض أن هناك هبوطًا وهو يكون إدلاء وهبوطًا إذا قدر أن السموات تحت الأرض وهذا التقدير منتف ولكن فائدته بيان الإحاطة والعلوّ من كل جانب. (عر، ١٢٩، ١٥)

جزية

- الجزية فعلة من الجزاء. يقال: جزى هذا عني، أي قضى عني، كما سمّيت الديّة: ديّة لأنها تؤدّى يقال: أدّيت هذا إذا قضيته وأعطيته. ويقال للوظائف المؤقّتة الإتاوة. لأنها تؤتى، والمؤدّى. لأنها تؤدّى. فهذا اللفظ يقال على ما يوظف على الإنسان، فيؤدّى بحيث يطلب منه أن يقضيه فكأنه قال: حتى يعطوا ما عليهم من الحق الذي يجزى أي يقضى. ثم مقداره بحسب المصلحة. فلما كان يجزى بها عن نفسه، أي يقضي بها ما وجب عليه: سمّيت جزية. قيل الجزية أجرة، فلا تسقط بالإسلام. وقيل: هي عقوبة على الكفر. فتسقط بالموت، كما تسقط بالإسلام. وقيل: بل يقضي بها حقن دمه بإقراره والقتال عنه. فتجب بالموت حقن دمه. ولا تجب مع الإسلام. لأنه وجد العاصم بنفسه الموجب للجهاد عليه. ومن قال هي عقوبة - كما قال أبو الخطاب وبعض أصحاب أحمد - فقد ناقض أصله. فإن من أصله: أن مجرّد الكفر لا يوجب العقوبة. وهؤلاء مع العهد والصغار إنما معهم الكفر. فكيف يعاقب عليه؟ ومن قال: إنها أجرة قيل له: فكان ينبغي أن تؤخذ من النساء. ومن قال: إنها عصمة. فإنها تجب على من يجوز قتله، فقد اطّرد أصله. فإن الإسلام عاصم. والجزية والصغار إذا كان لا بدّ إما من عبادة الله، وإما من نفع المسلمين، فالمؤمن عبد اللّه. فقام بحقه. وهذا لم يعبد الله فنفع المؤمنين بإيتاء ما يجزيه عن نفسه. فلهذا أقرّ. ولعلّ الله يهديه ويتوب عليه. ولأن مع أهل الكتاب من الكتب والمنقولات ما يدلّ على نبوّة محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم، فأقرّوا له هذه المصالح، وعقوبتهم على الكفر لم يزل بشيء من ذلك، ولا زال عنهم قبح ما ارتكبوا من الكفر. (ج، ١٤٢، ١٠)

- عن أحمد أن الجزية لا تقبل إلّا من أهل الكتاب؛ والمجوس، كمذهب الشافعي. فعلى هذا القول في مذهب أحمد لا يجوز استرقاق أحد من المشركين؛ لا من العرب، ولا من غيرهم. كاختيار الخرقي، والقاضي وغيرهما. وهذان القولان في مذهب أحمد لا يمنع فيه

الرق؛ لأجل النسب، لكن لأجل الدين. فإذا سبى عربية فأسلمت استرقّها، وإن لم تسلم أجبرها على الإسلام. وعلى هذا يحملون ما كان النبي صلّى الله عليه وسلّم والصحابة يفعلونه من استرقاق العرب. وأما الرقيق الوثني فلا يجوز إقراره عندهم برقّ؛ كما يجوز بجزية. وهذا كما أن الصحابة سبوا العربيات والوثنيات؛ ووطؤهم. (فت٣١، ٣٨١، ١٣)

- القول الثاني: أنه يجوز استرقاق من لا تؤخذ منهم الجزية من أهل الأوثان؛ وهو مذهب الشافعي، وأحمد في الرواية الأخرى؛ بناء على أن الصحابة استرقوهم؛ ولم نعلم أنهم أجبروهم على الإسلام؛ ولأنه لا يجوز قتلهم، فلا بدّ من استرقاقهم؛ والرقّ فيه من الغلّ ما ليس في أخذ الجزية. وقد تبيّن مما ذكرناه أن الصحيح جواز استرقاق العرب. (فت٣١، ٣٨٢، ٨)

- قال (ابن حزم): واتّفقوا على أنه إن أعطي - يعني من يقبل منه الجزية عن نفسه وحدها - أربعة مثاقيل ذهب في كل عام، على أن يلتزموا ما ذكره من شروط الذمّة فقد حرم دم مَن وفى بذلك وماله وأهله وظلمه. قلت: للعلماء في الجزية، هل هي مقدرة بالشرع، أو باجتهاد الإمام أن يزيد على أربعة دنانير؟ وهذه إحدى الروايتين عن أحمد، هي مذهب عطاء والثوري ومحمد بن الحسن وأبي عبيد وغيرهم. (نقد، ٢١٤، ١٨)

جسم

- الجسم بأربعة أوجه: الأول أنه إذا ثبت أن الرب غير متّصف بكونه جوهرًا امتنع أن يكون متّصفًا بكونه جسمًا، لأنّ الجسم مركّب من الجواهر ومفتقر إليها ويلزم من انتفاء ما لا بدّ منه في كونه جسمًا أن لا يكون جسمًا. قلت هذا الوجه بيّن الضعف وذلك أنه لو قدر انتفاء كون الشيء جوهرًا منفردًا لم يلزم أن لا يكون جسمًا مؤلّفًا من الجواهر، فإن الأجسام جميعها كل منها عتد. ليس جوهرًا منفردًا مع كونها مؤلّفة من الجواهر وهو لم يقم دليلًا على نفي كونه جوهرًا ولا نفي ما يستلزم الجوهر، وهذا كما لو أقام دليلًا على أنه ليس بعلم أو قدرة أو كلام أو مشيئة لم يستلزم ذلك أن لا تكون هذه من لوازمه، فنفى كون الشيء أمرًا من الأمور غير نفي كونه ملزومًا لذلك الأمر. وأيضًا فيقال أنت لم تقم دليلًا على كون الجواهر متماثلة بل صرّحت بأنه لا دليل على ذلك فبطل ما ذكرته في نفي الجوهر. وأيضًا فيقال لفظ الجوهر فيه إجمال وله عدّة معان أحدها الجوهر الفرد وعلى هذا فالجسم ليس بجوهر وفي كونه مركّبًا منه نزاع. والثاني المتحيّز وعلى هذا فالجسم جوهر ومن نفى الجوهر الفرد قال كل جسم جوهر وكل جوهر جسم، ومن أثبته قال الجوهر أعمّ من الجسم. والثالث الجواهر العقلية عند من يثبت جوهرًا ليس بمتحيّز كالعقول والنفوس والمادة والصورة فإن هؤلاء المتفلسفة المشائين يدّعون أن الجوهر خمسة أقسام، وجمهور العقلاء يدفعون هذا ويقولون هذه الأمور التي سمّيتموها جواهر عقلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان. وقد يراد بالجوهر ما هو قائم بنفسه. فمن كان الجوهر عنده أعمّ من الجسم، فإذا انتفى الأعمّ انتفى الأخصّ، وكذلك من كان الجوهر عنده مرادفًا للجسم. وأما ما كان

الجوهر عنده لا يتناول معنى الجسم مثل أن يقدر أنه لا يستعمل لفظ الجوهر إلّا في الفرد فهذا لا يلزم من نفي كونه جوهرًا نفي كونه جسمًا إلّا بالحجّة التي ذكرها وهو أن يقال الجسم مركّب من الجواهر، فالحجّة لا تستقيم إلّا على تقدير ثبوت هذا الاصطلاح مع أني لا أعرفه اصطلاحًا لأحد مطلقًا، ولكن بعض الناس قد يخصّ به الفرد مع أنه هو وغيره دائمًا يسمّون الجسم جوهرًا. ولهذا قال هذا الآمدي وغيره في نفي كونه جوهرًا إما أن يكون قابلًا للتحيّزية فيكون جسمًا مركّبًا، وإما أن لا يكون قابلًا للتحيّزية فيكون في غاية الصغر والحقارة. وكثيرًا ما يقع في كلامهم لفظ الجوهر متناولًا للجسم وكثيرًا ما يقع مختصًّا بالفرد. فما ذكره أوّلًا في نفي الجوهر بالمعنى العام فالجسم يدخل فيه، فإن صحّ ما ذكره صحّ نفي الجسم. لكن قد عرف ضعفه وأما إذا كان المنفي هو الجوهر الفرد فقط فيحتاج أن يقول إنّ الجسم مركّب منه لينفي الجسم، لكن هذا فيه نزاع معروف وأكثر الناس على أنه ليس بمركّب من الجواهر المنفردة وهو الصواب. . . . فمن الناس من يقول إنه مركّب من جواهر متناهية لا تقبل القسمة بوجه من الوجوه حتى ولا بالوهم، ومنهم من يقول هو مركّب من جواهر غير متناهية كذلك، ومنهم من يقول هو مركّب من الهيولى والصورة لكنه يقبل القسمة إلى غير نهاية، ومنهم من يقول ليس بمركّب لكنه يقبل التقسيم إلى الجواهر المنفردة التي لا تتجزّأ، ومنهم من يقول بل كل موجود فلا بدّ أن يتميّز منه شيء عن شيء فلا يتصوّر وجود جوهر لا يتميّز منه شيء عن شيء. لكن إذا تصغّرت الأجزاء استحالت وقد لا تقبل القسمة الفعلية، بل إذا قسمت استحالت كما في أجزاء الماء إذا تصغّرت فإنها تصير هواء، فهي وإن كان يتميّز منها شيء عن شيء لكن ليس لها من القوة ما يحتمل الانقسام الفعلي، بل يستحيل إذا أريد بها ذلك. وعلى هذا القول فلا نثبت شيئًا لا يتميّز منه جانب عن جانب ولا يثبت ما لا نهاية له في ضمن ما لا يتناهى ولا انقسام إلى غير نهاية، بل كل موجود فإنه يتميّز منه شيء عن شيء وهو قد يستحيل قبل وجود الانقسامات التي لا تتناهى فتزول بهذا القول الإشكالات الواردة على غيره مع أنه مطابق للواقع فتبيّن ضعف هذا الوجه. (ب٤، ١٥٤، ٢٤)

- الجسم مركّب من جواهر منفردة متشابهة عرض لها التركيب أو من مادة وصورة وهما جوهران من أفسد الكلام، وإذا كان كذلك أمكن أن يكون كل من الصفات القائمة بجميع المحلّ شائعة في جميع الموصوف ولا يلزم أن يكون الواحد قام بأجزاء بل القول في الصفة الحالة كالقول في المحل الذي هو الموصوف. (ب٤، ١٥٩، ٤)

- الجسم في أول أوقات حدوثه لا متحرّك ولا ساكن، وإن لم يكن الأمر كذلك فقد بطل ما ذكره من الأمر كذلك فقد بطل ما ذكره من كون السكون أمرًا وجوديًّا فإنه اعتمد في ذلك على أن السكون عبارة عن الحصول في الحيّز بعد أن كان في ذلك الحيّز. قال الآمدي: فإن قيل الكلام إنما هو في الجسم في الزمان الثاني والجسم في الزمان الثاني لا يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور، فهذا قول ظاهر الإحالة فإنه إذا كان الكلام في الجسم إنما هو

في الزمان الثاني فوجود الجسم بالزمان الثاني ليس هو حاله الأولية، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الجسم أزلًا لا يخلو عن الحركة والسكون. قلت بل بتقدير قدمه لا يخلو عن الحركة والسكون لأنه حينئذٍ إما أن يبقى في حيّز أو ينتقل عنه، والأول السكون والثاني الحركة، وما ذكره الآمدي من جواز خلوّه عنهما على أحد التقديرين فإنما هو بتقدير حدوثه. ومعلوم أنه إذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنهما، وكلاهما ممتنع كان بتقدير قدمه مستلزمًا لأمر ممتنع وهو الجمع بين النقيضين، فإنه إذا صحّت المقدّمتان لزم أن يكون حادثًا بتقدير قدمه وهو أنه لو كان قديمًا لم يخل من حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وما ذكره الآمدي إنما يتوجّه إذا قيل الجسم مطلقًا لا يخلو عن الحركة والسكون، وحينئذٍ فإمّا أن يخلو عنهما أو يخلو. فإن خلا عنهما لم يكن ذلك إلّا حال حدوثه فيكون حادثًا وإن لم يخل عنهما لزم أن يكون حادثًا فيلزم حدوثه على كل تقدير. (ب٤، ٢٤٧، ٣)

- الجسم في لغة العرب هو البدن وهو الجسد كما قال غير واحد من أهل اللغة منهم الأصمعي وأبو عمرو، فلفظ الجسم يشبه لفظ الجسد وهو الغليظ الكثيف. والعرب تقول هذا جسيم وهذا أجسم من هذا أي أغلظ منه... وكذلك النظّار يريدون بلفظ الجسم تارة المقدار وقد يسمّونه الجسم التعليمي، وتارة يريدون به الشيء المقدّر وهو الجسم الطبيعي، والمقدار المجرّد عن المقدّر كالعدد المجرّد عن المعدود، وذلك لا يوجد إلّا في الأذهان دون الأعيان. وكذلك السطح والخط والنقطة المجرّدة عن المحل الذي تقوم به لا يوجد إلّا في الذهن. قالوا وإذا كان هذا معنى الجسم بلغة العرب فهو أخصّ من المشار إليه، فإن الروح القائمة بنفسها لا يسمّونها جسمًا، بل يقولون خرجت روحه من جسمه ويقولون إنه جسم وروح ولا يسمّون الروح جسمًا، ولا النفس الخارج من الإنسان جسمًا، لكن أهل الكلام اصطلحوا على أن كل ما يشار إليه يسمّى جسمًا، كما اصطلحوا على أن كل ما يقوم بنفسه يسمّى جوهرًا، ثم تنازعوا في أن كل ما يشار إليه هل هو مركّب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة أو ليس مركّبًا لا من هذا ولا من هذا على أقوال ثلاثة... ولهذا كان كثير منهم يقولون الجسم عندنا هو القائم بنفسه أو هو الموجود لا المركّب. قال أهل العلم والسنّة فإذا قالت الجهمية وغيرهم من نفاة الصفات إن الصفات لا تقوم إلّا بجسم والله تعالى ليس بجسم، قيل لهم إن أردتم بالجسم ما هو مركّب من جواهر فردة أو ما هو مركّب من المادة والصورة لم نسلّم لكم المقدّمة الأولى وهي قولكم إن الصفات لا تقوم إلّا بما هو كذلك، قيل لكم إن الرب تعالى قائم بنفسه والعباد يرفعون أيديهم إليه في الدعاء ويقصدونه بقلوبهم وهو العليّ الأعلى سبحانه، ويراه المؤمنون بأبصارهم يوم القيامة عيانًا كما يرون القمر ليلة البدر، فإن قلتم ما هو كذلك فهو جسم وهو محدث، - كان هذا بدعة مخالفة للغة والشرع والعقل، وإن قلتم نحن نسمّي ما هو كذلك جسمًا ونقول إنه مركّب، - قيل تسميتكم التي ابتدعتموها هي من الأسماء التي ما أنزل الله بها من سلطان، ومن عمد إلى المعاني المعلومة بالشرع والعقل وسمّاها بأسماء منكرة لينفر الناس عنها، قيل له النزاع في المعاني لا في الألفاظ ولو كانت الألفاظ

موافقة للغة، فكيف إذا كانت من ابتداعهم، ومعلوم أن المعاني التي يعلم ثبوتها بالشرع والعقل لا تدفع بمثل هذا النزاع اللفظي الباطل. وأما قولهم إن كل ما كان يقوم به الصفات وترفع الأيدي إليه ويمكن أن يراه الناس بأبصارهم فإنه لا بدّ أن يكون مركّبًا من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة فهذا ممنوع بل هو باطل عند جمهور العقلاء من النظّار والفقهاء وغيرهم. (سلف، ٣٠، ١٧)

- أما أهل الكلام والفلسفة فالجسم عندهم أعمّ من ذلك كما أن لفظ الجوهر في اللغة أخصّ من معناه في اصطلاحهم فإنهم يعنون بالجوهر ما قام بنفسه أو المتحيّز أو ما إذا وجد كان وجوده لا في موضع أي لا في محل يستغنى عنه، والجوهر في اللغة الجوهر المعروف ثم قد يعبّرون عن الجسم بأنه ما يشار إليه أو ما يقبل الإشارة الحسّية بأنه هنا أو هناك وقد يعبّرون عنه بما قبل الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق أو بما كان فيه الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق، ولفظ البعد والطول والعرض والعمق في اصطلاحهم أعمّ من معناه في اللغة، فإن أهل اللغة يقسمون الأعيان إلى طويل وقصير والمسافة والزمان إلى قريب وبعيد، والمنخفض عن الأرض إلى عميق وغير عميق وهؤلاء عندهم كل ما يراه الإنسان من الأعيان فهو طويل عريض عميق حتى الحبة بل الذرّة وما هو أصغر من ذرّة هو في اصطلاحهم طويل عريض عميق وقد يعبّرون عن الجسم بالمركّب أو المؤلّف، ومعنى ذلك عندهم أعمّ من معناه في اللغة فإن المركّب والمؤلّف في اللغة ما ركّبه مركّب أو ألّفه مؤلّف كالأدوية المركّبة من المعاجين والأشربة ونحو ذلك. (من١، ١٩٨، ٢١)

جسم محدث

- الجسم المحدث لا بدّ له من حيّز أيضًا مع إمكان انتقاله عنه، فإن قال لا بدّ للجسم من حيّز معيّن يكون فيه إذ المطلق لا وجود له في الخارج، فإذا كان أزليًّا امتنع زواله بخلاف المحدث قيل ليس الحيّز أمرًا وجوديًّا بل هو تقدير المكان ولو قدر أنه وجودي فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمرًا وجوديًّا أزليًّا. وأيضًا فيقال مضمون هذا الكلام لو كان أزليًّا للزم أن يكون ساكنًا لا يتحرّك عن حيّزه لأن الموجود الأزلي لا يزول فيقال إن لم يكن السكون وجوديًّا بطل الدليل وإن كان وجوديًّا فأنت لم تقم دليلًا على إمكان زوال السكون الوجودي الأزلي، وإنما أقمت الحجّة على أن جنس الجسم يقبل الحركة ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ثم قدر أن في هذه الصفات الوجودية ما هو أزلي قديم لوجوب قدم ما يوجبه لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها، فإن ما وجب قدم موجبه وجب قدمه وامتنع حدوثه ضرورة. (ب٣، ٣، ١٧)

جعالة

- "أن يكون العمل مقصودًا لكنه مجهول أو غرَر" فهذه الجعالة، وهي عقد جائز ليس بلازم، فإذا قال: من ردّ عبدي الآبق فله مائة فقد يقدر على ردّه وقد لا يقدر وقد يردّه من مكان قريب وقد يردّه من مكان بعيد فلهذا لم تكن لازمة لكن هي جائزة فإن عمل هذا العمل استحقّ الجعل وإلّا فلا، ويجوز أن يكون الجعل فيها إذا حصل بالعمل جزءًا

شائعًا ومجهولًا جهالة لا تمنع التسليم مثل أن يقول أمير الغزو من دلّ على حصن فله ثلث ما فيه، ويقول للسرية التي يسيرها لك خمس ما تغنمين أو ربعه. (قس، ١٢، ٦)

جماع الخلق الحسن

- جماع الخلق الحسن مع الناس: أن تصل من قطعك بالسلام والإكرام والدعاء له والاستغفار والثناء عليه، والزيارة له وتعطي من حرمك من التعليم والمنفعة والمال، وتعفو عمّن ظلمك في دم أو مال أو عرض. وبعض هذا واجب وبعضه مستحبّ. (فت١٠، ٦٥٨، ٦)

جماع الدين

- جماع الدين شيئان: أحدهما: أن لا نعبد إلّا الله تعالى. والثاني: أن نعبده بما شرع؛ لا نعبده بالبدع. (فت٢٨، ٢٣، ٤)

جمع للوحل الشديد

- سئل رحمه الله (ابن تيمية) عن رجل يؤم قومًا. وقد وقع المطر والثلج فأراد أن يصلّي بهم المغرب، فقالوا له: يجمع، فقال: لا أفعل، فهل للمأمومين أن يصلّوا في بيوتهم؟ أم لا؟ فأجاب: الحمد لله. نعم يجوز الجمع للوحل الشديد، والريح الشديدة الباردة، في الليلة الظلماء، ونحو ذلك، وإن لم يكن المطر نازلًا في أصحّ قولي العلماء، وذلك أولَى من أن يصلّوا في بيوتهم، بل ترك الجمع مع الصلاة في البيوت بدعة مخالفة للسنّة، إذ السنّة أن تصلّى الصلوات الخمس في المساجد جماعة، وذلك أولَى من الصلاة في البيوت باتفاق المسلمين. والصلاة جمعًا في المساجد أولَى من الصلاة في البيوت مفرّقة باتّفاق الأئمة الذين يجوّزون الجمع: كمالك، والشافعي، وأحمد. والله تعالى أعلم. (فت٢٤، ٢٩، ١١)

جملة

- الجملة والكل والمجموع شيء واحد بخلاف ما إذا أريد بالكل كل واحد واحد فإن الجملة لا تجب بكل واحد واحد إنما تجب بمجموع الآحاد كالعشرة لا تحصل بكل فرد فرد من أفرادها، وكذلك سائر المركّبات وإنما يحصل المركّب بمجموع أجزائه التي من جملتها الهيئة الاجتماعية إن جعلت الهيئة الاجتماعية أمرًا وجوديًا وإن لم تجعل كذلك لم يحتج إلى هذا بل يقال المجموع هو الآحاد بأسرها، وليس هنا غير الآحاد. (ب٣، ٢٠٨، ١٢)

- الجملة قد تكون مقترنة، وقد تكون متعاقبة. فالمقترنة مثل اجتماع أعضاء الإنسان، واجتماع أبعاض الجسم المركَّب، سواء كان لها ترتيب وضعي كالجسم، أو لم يكن كاجتماع الملائكة والناس والجن والبهائم وغير ذلك. وأما المتعاقبة فمثل تعاقب الحوادث، كاليوم والأمس، والولد مع الوالد، ونحو ذلك. والجملة المقترنة أحقّ بالاجتماع ممّا تعاقبت أفرادها، فإن ما تعاقبت أفراده قد يقال: إنه ليس بموجود، لأن الماضي معدوم، والمستقبل معدوم، ولهذا جوَّز من جوّز عدم التناهي في هذا دون ذاك، وفرَّق من فرَّق بين الماضي والمستقبل، لأن الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل، وفرَّق قائل ثالث بين ما له اجتماع وترتيب كالجسم، وبين ما فقد

أحدهما كالنفوس والحركات. وإذا كان كذلك فإذا قال القائل: الجملة ممكنة وهي معلولة الآحاد، فلو كانت الجملة هنا مقترنة مجتمعة في زمان واحد، لكان الأمر فيها أظهر من المتعاقبة التي لا اقتران لآحادها، ولا اجتماع لها في زمن واحد، والعلل والمعلولات لا تكون إلّا مجتمعة، لا تكون متعاقبة. لكن المقصود أن ما يذكره يشمل القسمين، فلو قُدِّر أنها متعاقبة لكان ذلك يشملها. (در٣، ١٨٩، ٩)

جمهور الفلاسفة الدهرية

- أما جمهور الفلاسفة الدهرية كأرسطو وأتباعه فلا يقولون: إن الأفلاك معلولة لعلّة فاعلة كما يقوله هؤلاء، بل قولهم وإن كان أشدّ فسادًا من قول متأخّريهم فلم يخالفوا صريح المعقول في هذا المقام الذي خالفه هؤلاء. وإن كانوا خالفوه من جهات أخرى، ونظروا في حقيقة قول أهل الكلام الجهمية والقدرية ومن اتّبعهم، فوجدوا أن الفاعل صار فاعلًا بعد أن لم يكن فاعلًا من غير حدوث شيء أوجب كونه فاعلًا، ورأوا صريح العقل يقضي بأنه إذا صار فاعلًا بعد أن لم يكن فاعلًا فلا بدّ من حدوث شيء يوجب كونه فاعلًا وأنه يمتنع في العقل أن يصير ممكنًا بعد أن كان ممتنعًا بلا حدوث، وأنه لا سبب يوجب حصول وقت حدث وقت الحدوث، وأن حدوث جنس الوقت ممتنع. فصاروا يظنّون - إذا جمعوا بين هؤلاء - أنه يلزم الجمع بين النقيضين، وهو أن يكون الفاعل قبل الفعل، وأن يمتنع أن يصير فاعلًا بعد أن لم يكن، فيكون الفعل معه، فيكون الفعل مقارنًا غير مقارن، بأن كان بعد أن لم يكن حادثًا مسبوقًا بالعدم، وامتنع على هذا التقدير أن يكون فعل الفاعل مسبوقًا بالعدم، ووجب على التقدير الأول أن يكون فعل الفاعل مسبوقًا بالعدم، ووجدوا عقولهم تقصر بما يوجب هذا الإثبات، وما يوجب هذا النفي، والجمع بين النقيضين ممتنع، فأوقعهم ذلك في الحيرة والشكّ. ومن أسباب ذلك: أنهم لم يعرفوا حقيقة السمع والعقل. فلم يعرفوا ما دلّ عليه الكتاب والسنّة، ولم يميّزوا في المعقولات بين المشتبهات، وذلك أن العقل يفرّق بين كون المتكلّم متكلّمًا بشيء بعد شيء دائمًا، وكون الفاعل يفعل شيئًا بعد شيء دائمًا، وبين آحاد الفعل والكلام فيقول: كل واحد من أفعاله لا بدّ أن يكون مسبوقًا بالفاعل، وأن يكون مسبوقًا بالعدم، ويمتنع كون الفعل المعين مع الفاعل أزلًا وأبدًا. وأما كون الفاعل لم يزل يفعل فعلًا بعد فعل فهذا من كمال الفاعل. فإذا كان الفاعل حيًّا، وقيل: إن الحياة مستلزمة الفعل والحركة كما قال ذلك أئمة الحديث، كالبخاري، والدارمي، وغيرهما، وأنه لم يزل متكلّمًا إذا شاء، وبما شاء، ونحو ذلك، كما قاله ابن المبارك، وأحمد، وغيرهما من أئمة الحديث والسنّة - كان كونه متكلّمًا أو فاعلًا من لوازم حياته، وحياته لازمة له، فلم يزل متكلّمًا فعّالًا، مع العلم بأن الحي يتكلّم ويفعل بمشيئته وقدرته، وأن ذلك يوجب وجود كلام بعد كلام، وفعل بعد فعل. فالفاعل يتقدّم على فعل من أفعاله، وذلك يوجب أن كل ما سواه محدث مخلوق. ولا نقول: إنه كان في وقت من الأوقات ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة فقدر حتى

خلقه، والذي ليس له قدرة هو عاجز، ولكن نقول: لم يزل الله عالمًا قادرًا مالكًا، لا شبه له ولا كيف. فليس مع الله شيء من مفعولاته قديم معه، لا، بل هو خالق كل شيء، وكل ما سواه مخلوق له، وكل مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن، وإن قدر أنه لم يزل خالقًا فعّالًا. (مع، ١٠٦، ١٢)

جنس

- تقسيم «الجنس» بِـ«الفصول الآخرية» دون الأوليّة مثل تقويم «النوع» بِـ«الأجناس الأوليّة» دون الآخرية (ر١، ٥١، ٢٢)
- الجنس إذا انقسم إلى نوعين أحدهما أشرف من الآخر خصّوا الأشرف بالاسم الخاص وعبّروا عن الآخر بالاسم العام كما في لفظ الجائز العام والخاص والمباح العام والخاص وذوي الأرحام العام والخاص. ولفظ الجواز العام والخاص. ويطلقون لفظ الحيوان على غير الناطق لاختصاص الناطق باسم الإنسان غلبوا في لفظ الكلام والجدل فلذلك يقولون فلان صاحب كلام ومتكلّم إذا كان قد يتكلّم بلا علم ولهذا ذمّ السلف أهل الكلام والجدل فإذا لم يكن الكلام بحجّة صحيحة لم يك إلّا جدلًا محضًا والاحتجاج بالقدر. (من٢، ١٠، ٢٥)
- الحس الباطن والظاهر يفيد تصوّر الحقيقة تصوّرًا مطلقًا. أما عمومها وخصوصها: فهو من حكم العقل. فإن القلب يعقل معنى من هذا المعيّن ومعنى يماثله من هذا المعيّن، فيصير في القلب معنى عامًّا مشتركًا، وذلك هو عقله، أي عقله للمعاني الكلّية. فإذا عقل معنى الحيوانية الذي يكون في هذا الحيوان وهذا الحيوان، ومعنى الناطق الذي يكون في هذا الإنسان وهذا الإنسان، وهو مختصّ به، عقل أن في نوع الإنسان معنى يكون نظيره في الحيوان، ومعنى ليس له نظير في الحيوان. فالأول هو الذي يقال له: الجنس. والثاني الذي يقال له الفصل. وهما موجودان في النوع. فهذا حق ولكن لم يستفد من هذا اللفظ ما لم يكن يعرفه بعقله من أن هذا المعنى عام للإنسان ولغيره من الحيوان، بمعنى أن ما في هذا نظير ما في هذا، إذ ليس في الأعيان الخارجة عموم وهذا المعنى يختصّ بالإنسان. فلا فرق بين قولك: الإنسان حيوان ناطق، وقولك: الإنسان هو الحيوان الناطق، إلّا من جهة الإحاطة والحصر في الثاني لا من جهة تصوير حقيقته باللفظ والإحاطة، والحصر هو التمييز الحاصل بمجرّد الإسم، وهو قولك: إنسان وبشر. فإن هذا الإسم إذا فهم مسمّاه أفاد من التمييز ما أفاده الحيوان الناطق في سلامته عن المطاعن. وأما تصوّر أن فيه معنى عامًّا ومعنى خاصًّا فليس هذا من خصائص الحدّ ... والذي يختصّ بالحدّ ليس إلّا مجرّد التمييز الحاصل بالأسماء. وهذا بين لمن تأمّله. (نقض، ١٨٨، ٦)

جنس بعيد

- إذا أخذ (الجنس) «البعيد» كان «الفصل» يدل على «القريب» بالتضمن أو الالتزام كدلالة «القريب» على «البعيد» (ر١، ٤٩، ١٧)

جنس الحوادث

- لفظ الحوادث يشعر بأن لها ابتداء كالحادث المعين والحوادث المحدودة ولو قدرت ألف ألف ألف حادث فإن الحوادث إذا جعلت

مقدرة محدودة فلا بدّ أن يكون لها ابتداء، فإن ما ابتداء له ليس له حدّ معيّن ابتدأ منه إذ قد قيل لا ابتداء له بل هو قديم أزلي دائم ومعلوم أن هذه الحوادث ما لم يسبقها فهو حادث فإنه يكون إما معها وإما بعدها وكثير منهم يفطن للفرق بين جنس الحوادث وبين الحوادث المحدودة، فالجنس مثل أن يقال ما زالت الحوادث توجد شيئًا بعد شيء أو ما زال جنسها موجودًا أو ما زال الله متكلّمًا إذا شاء أو ما زال الله فاعلًا لما يشاء أو ما زال قادرًا على أن يفعل قدرة يمكن معها اقتران المقدور بالقدرة لا تكون قدرة يمتنع معها المقدور فإن هذه في الحقيقة ليست قدرة. (نبا، ٣٩، ٢٠)

جنس عام

- منشأ ضلال هؤلاء كلهم (الفرق الكلامية)، أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي، فيجدونه واحدًا في الذهن، فيظنّون أن ذلك هو وحدة عينية، ولا يميّزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الأعيان المتميّزة. (در٤، ١٢٠، ٨)

جنس وفصل

- قولهم (المناطقة): الحقيقة مركّبة من الجنس والفصل، والجنس هو الجزء المشترك، والفصل هو الجزء المميّز. يقال لهم: هذا التركيب: إما أن يكون في الخارج أو في الذهن. فإن كان في الخارج فليس في الخارج نوع كلّي يكون محدودًا بهذا الحدّ إلّا الأعيان المحسوسة، والأعيان في كل عين صفة يكون نظيرها لسائر الحيوانات كالحسّ والحركة الإرادية، وصفة ليس مثلها لسائر الحيوان وهي النطق. وفي كل عين يجتمع هذان الوصفان، كما تجتمع سائر الصفات والجواهر القائمة لأمور مركّبة من الصفات المجعولة فيها. وإن أردتم بالحيوانية والناطقية جوهرًا فليس في الإنسان جوهران أحدهما حي، والآخر ناطق. بل هو جوهر واحد له صفتان. فإن كان الجوهر مركّبًا من عرضين لم يصحّ. وإن كان من جوهر عام وخاص فليس فيه ذلك. فبطل كون الحقيقة الخارجة مركّبة. وإن جعلوها تارة جوهرًا وتارة صفة: كان ذلك بمنزلة قول النصارى في الأقانيم، وهو من أعظم الأقوال تناقضًا باتّفاق العلماء. وإن قالوا: المركّب الحقيقة الذهنية المعقولة. قيل - أولًا - تلك ليست هي المقصودة بالحدود، إلّا أن تكون مطابقة للخارج. فإن لم يكن هناك تركيب لم يصحّ أن يكون في هذه تركيب. وليس في الذهن إلّا تصوّر الحيّ الناطق. وهو جوهر واحد له صفتان، كما قدّمنا. فلا تركيب فيه بحال. واعلم أنه لا نزاع أن صفات الأنواع والأجناس منها ما هو مشترك بينها وبين غيرها. كالجنس والعرض العام، ومنها ما هو لازم للحقيقة، ومنها ما هو عارض لها، وهو ما ثبت لها في وقت دون وقت كالبطيء الزوال وسريعه، وإنما الشأن في التفريق بين الذاتي والعرضي اللازم. فهذا هو الذي مداره على تحكّم ذهن الحاد. (نقض، ١٩١، ١٠)

جهاد

- الجهاد واجب على كلّ مسلم قادر، ومن لم

يقدر أن يجاهد بنفسه فعليه أن يجاهد بماله إن كان له مال يتّسع لذلك، فإنّ الله فرض الجهاد بالأموال والأنفس، ومن كَنَز الأموال عند الحاجة إلى إنفاقها في الجهاد، من الملوك أو الأمراء أو الشيوخ أو العلماء أو التجّار أو الصُنّاع أو الجند أو غيرهم. (ظ، ١٣، ٨)

- الله قد فرض على المسلمين الجهاد لمن خرج عن دينه وإن لم يكونوا يقاتلونا. كما كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه يجهّزون الجيوش إلى العدوّ وإن كان العدوّ لا يقصدهم، حتى إنّه لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت مصيبته أعظم المصائب، وتفرّق الناس بعد موته واختلفوا، أنفذ أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه جيش أسامة بن زيد الذي قد كان أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الشام إلى غزو النصارى، والمسلمون إذ ذاك في غاية الضعف. فلمّا رآهم العدوُّ فزعوا وقالوا: لو كان هؤلاء (ضعافًا) ما بعثوا جيشًا. (ظ، ١٦، ١١)

- أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا. (ش، ١٢٣، ١١)

- الجهاد: هو بذل الوسع - وهو كل ما يملك من القدرة - في حصول محبوب الحق، ودفع ما يكرهه الحق. فإذا ترك العبد ما يقدر عليه من الجهاد، كان دليلًا على ضعف محبة الله ورسوله في قلبه. ومعلوم أن المحبوبات لا تنال غالبًا إلّا باحتمال المكروهات، سواء كانت محبة صالحة أو فاسدة. فالمحبّون للمال والرئاسة والصور، لا ينالون مطالبهم إلّا بضرر يلحقهم في الدنيا، مع ما يصيبهم من الضرر في الدنيا والآخرة. فالمحب لله ورسوله إذا لم يحتمل ما يرى ذو الرأي من المحبّين لغير الله مما يحتملون في سبيل حصول محبوبهم، دلّ ذلك على ضعف محبّتهم لله؛ إذا كان ما يسلكه أولئك في نظرهم، هو الطريق الذي يشير به العقل. (ع، ١٠٦، ١٣)

- جعل الله أساس محبته ومحبة رسوله، الجهاد في سبيله. والجهاد يتضمّن كمال محبة ما أمر الله به، وكمال بغض ما نهى الله عنه. (ع، ١٣١، ٣)

- إذا كان الصبر على الأذى لئلّا يفعل الفاحشة أعظم من صبره على ظلم إخوته، فكيف يصبر الرسل على أذى المكذّبين لئلّا يتركوا ما أمروا به من دعوتهم إلى عبادة الله وحده وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر؟ فهذا الصبر هو من جنس الجهاد في سبيل الله، إذ كان الجهاد مقصودًا به أن تكون كلمة الله هي العليا وأن الدين كله لله، فالجهاد والصبر فيه أفضل الأعمال كما قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد في سبيل الله" وهو حديث صحيح رواه الإمام أحمد والترمذي وصحّحه، وهو من حديث معاذ بن جبل الطويل - وهو أحبّ الأعمال إلى الله - فالصبر على تلك المعصية صبر المهاجر الذي هجر ما نهي عنه، وصبر المجاهد الذي جاهد نفسه في الله وجاهد عدو الله الظاهر والباطن، والمهاجر الصابر على ترك الذنب إنما جاهد نفسه وشيطانه ثم يجاهد عدو الله الظاهر لتكون كلمة الله هي العليا ويكون

الدين كله لله، وصبر المظلوم صبر المصاب. (فت١٧، ٢٦، ١)

- ما في القرآن من الحضّ على الجهاد والترغيب فيه وذمّ الناكلين عنه والتاركين له: كله ذمّ للجبن. ولما كان صلاح بني آدم لا يتمّ في دينهم ودنياهم إلّا بالشجاعة والكرم: بيّن سبحانه أن من تولّى عن الجهاد بنفسه أبدل الله به من يقوم بذلك. (فت٢٨، ١٥٧، ٩)

- الجهاد، فإنه واجب على المسلمين عمومًا، على الكفاية منهم؛ وقد يجب أحيانًا على أعيانهم؛ لكن وجوبه على المرتزقة الذين يعطون مال الفيء لأجل الجهاد أوكد؛ بل هو واجب عليهم عينًا؛ واجب بالشرع، وواجب بالعقد الذي دخلوا فيه، لما عقدوا مع ولاة الأمر عقد الطاعة في الجهاد، وواجب بالعوض. فإنه لو لم يكن واجبًا، لا بشرع، ولا ببيعة إمام: لوجب بالمعاوضة عليه، كما يجب العمل على الأجير الذي قبض الأجرة، ويجب تسليم المبيع على من قبض الثمن، وهذا وجوب بعقد المعاوضة، وبقبض العوض، كما أن الأول وجوب الشرع، وبمجرّد مبايعة الإمام، وهو واجب أيضًا من جهة ما في تركه من تغرير المسلمين، والضرر اللاحق لهم بتركه وجوب الضمان للمضمون له. فإن "المرتزقة" ضمنوا للمسلمين بالارتزاق الدفع عنهم، فاطمأنّ الناس إلى ذلك، واكتفوا بهم، وأعرضوا عن الدفع بأنفسهم، أعظم مما يطمئنّ الموكّل والمضارب إلى وكيله وعامله، فإذا فرط بعضهم وضيع كان ذلك من أعظم الضرر على المسلمين؛ فإنهم أدخلوا الضرر العظيم على المسلمين في دينهم ودنياهم، بما تركوه من القتال عن المسلمين الواجب عليهم، حتى لحق المسلمين من الضرر في دينهم ودنياهم: في الأنفس، والذرية، والأموال، ما لا يقدر قدره أحد. (فت٢٨، ١٨٤، ١١)

- الجهاد ينقسم أقسامًا ثلاثة: أحدها الدعاء إلى الله تعالى باللسان. والثاني الجهاد عند الحرب بالرأي والتدبير. والثالث الجهاد باليد في الطعن والضرب. فوجدنا الجهاد باللسان لا يلحق فيه أحد بعد النبي صلّى الله عليه وسلّم. (من٤، ١٦٦، ٢٦)

جهاد بالبدن

- من عجز عن الجهاد بالبدن لم يسقط عنه الجهاد بالمال، كما أن من عجز عن الجهاد بالمال لم يسقط عنه الجهاد بالبدن. (فت٢٨، ٨٧، ١٦)

جهاد بالمال

- من عجز عن الجهاد بالبدن لم يسقط عنه الجهاد بالمال، كما أن من عجز عن الجهاد بالمال لم يسقط عنه الجهاد بالبدن. (فت٢٨، ٨٧، ١٦)

جهل

- "العقل" يراد به الغريزة التي بها يعلم، ويراد بها أنواع من العلم. ويراد به العمل بموجب ذلك العلم، وكذلك لفظ "الجهل" يعبّر به عن عدم العلم، ويعبّر به عن عدم العمل بموجب العلم. (فت٧، ٥٣٩، ١٢)

جهل مركّب

- أصل الجهل المركّب هو الجهل البسيط، فإن القلب إذا كان خاليًا من معرفة الحق، واعتقاده والتصديق به، كان معرَّضًا لأن يعتقد نقيضه ويصدِّق به، لا سيّما في الأمور الإلٰهية، التي هي غاية مطالب البَرِيَّة، وهي أفضل العلوم وأعلاها، وأشرفها وأسماها، والناس الأكابر لهم إليه غاية التشوّف والاشتياق، وإلى جهته تمتدّ الأعناق، فالمهتدون فيه أئمة الهدى، كإبراهيم الخليل وأهل بيته، وأهل الكذب فيه أئمة الضلال، كفرعون وقومه. (در٥، ٣٧٧، ٧)

جواهر عالية

- يقولون: إذا توجّه المستشفع إلى من يعظّمه من «الجواهر العالية» كـ«العقول» و«النفوسِ» والكواكب والشمس والقمر، أو إلى «النفوس المُفارقة» مثل بعض الصالحين، فإنّه يتّصل بذلك المعظَّم المستشفَع به. فإذا فاض على ذلك ما يفيض من جهة الرب فاض على هذا المستشفع من جهة شفيعه (ر١، ١١٧، ٦)

جواهر عقلية

- الجواهر العقلية التي يثبّتها هؤلاء الفلاسفة يعلم بصريح العقل بعد التصوّر التام انتفاؤها في الخارج. وأما الملائكة الذين أخبر الله عنهم فهذه لا يعرفها هؤلاء الفلاسفة أتباع أرسطو، ولا يذكرونها بنفي ولا إثبات، كما لا يعرفون النبوات، ولا يتكلّمون عليها بنفي ولا إثبات، إنما تكلّم في ذلك متأخّروهم كابن سينا وأمثاله، الذين أرادوا أن يجمعوا بين النبوّات وبين الفلسفة، فلبسوا ودلسوا. (فت١٧، ٣٢٩، ٦)

جواهر منفردة

- أكثر العقلاء لا يقولون: إن الأجسام مركّبة من الجواهر المنفردة، لا جمهور أهل الملل ولا جمهور الفلاسفة، بل جمهور أهل الكلام من الهشامية والنجّارية والضرارية والكُلّابية والكرّامية لا يقولون بذلك، فكيف بمن عدا أهل الكلام من سائر أنواع أهل العلم؟ فإنهم من أعظم الناس إنكارًا لذلك. وكذلك القول بتماثل الجواهر قول لا دليل عليه، إذ المتنازعون في الجواهر المنفردة: منهم من يقول باختلافها، ومنهم من يقول بتماثلها. (در٤، ٢٠١، ٧)

جواهر وأجسام

- نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيّزة ممتدّة في الجهات كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها وفي أنها حاملة لتلك الصفات، وما به افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت. فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيّزية والمقدارية وتوابعها وسائر الصفات عارضة لها تفتقر إلى سبب غير الذات، ومن يقول باختلافها يقول بل المقدارية للجسم والتحيّزية للمتحيّز كالموصوفية للموصوف واللونية للملوّن والعرضية للعرض والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ونحو ذلك، ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه وهو قائم بنفسه لم يكن أحدهما مثلًا للآخر،

وإذا اشتركا في أن هذا لون وهذا لون وهذا طعم وهذا طعم وهذا عرض وهذا عرض لم يكن أحدهما مثلًا للآخر، وإذا اشتركا في أن هذا موصوف وهذا موصوف لم يكن أحدهما مثلًا للآخر، وإذا اشتركا في أن لهذا مقدارًا ولهذا مقدارًا ولهذا حيّزًا ومكانًا ولهذا حيّزًا ومكانًا كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلهما لأن الصفة للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للمقدور والمكان للمتمكّن والحيّز للمتحيّز. فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل فاشتراكهما فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل. (ب٣، ٦٣، ٢٨)

جواهر وأعراض تسعة

- الجواهر والأعراض التسعة؛ التي هي: الكم والكيف والإضافة والأين ومتى والوضع والملك؛ وأن يفعل وأن ينفعل؛ كما أنشد بعضهم فيها:

زيد الطويل الأسود بن مالك
في داره بالأمس كان يتكي
في يده سيف نضاه فانتضى
فهذه عشر مقولات سواء

ليس عليها ولا على أقسامها قياس منطقي؛ بل غالبها مجرّد استقراء قد نوزع صاحبه في كثير منه. (فت٩، ٢٢، ٦)

- انقسام الوجود إلى الجواهر والأعراض التسعة، التي هي: الكم، والكيف، والإضافة، والأين، ومتى، والوضع، والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل، كما أنشد بعضهم فيها:

زيد الطويل الأسود ابن مالك
في داره بالأمس كان يتكئ
في يده سيف نضاه فانتضى
فهذه عشر مقولات سواء

ليس عليها ولا على أقسامها قياس منطقي، بل غالبها مجرّد استقراء قد نوزع صاحبه في كثير منه. (نقض، ١٦٧، ١٨)

جوهر

- إثبات جوهر لا يشار إليه كإثبات قائم بنفسه لا يشار إليه، وإن قال أنا ذكرت هذا النفي كونه جوهرًا كالجواهر فيقال: من قال هذا يقول هو جوهر كالجواهر التي يدّعي إثباتها من يقول بإثبات الجواهر العقلية المجرّدة، فإنه هو جوهر كالجواهر العقلية المجرّدة، فمن نفى هذه الجواهر أبطل قولهم وإلّا فلا. (ب٤، ١٣٨، ٢١)

- لفظ "الجوهر" و"الجسم" قد صار في اصطلاحكم (المتكلّمين) جميعًا أعمّ مما استعملت فيه العرب، فإن العرب لا تُسمّي كل متحيّز جوهرًا، ولا تسمّي كل مشار إليه جسمًا، فلا تسمّي الهواء جسمًا. وفي اصطلاحكم سمّيتم هذا جسمًا، كما سمّيتم في اصطلاحكم باسم الذات كل موصوف، أو كل قائم بنفسه، أو كل شيء، فلستم متوقّفين في الاستعمال لا على حدّ اللغة العربية، ولا على إذن الشارع: لا في النفي ولا في الإثبات. (در٤، ١٤١، ١٢)

- إسم "الجوهر" عندهم (الفلاسفة) يُقال على خمسة أنواع، على: العقل، والنفس، والمادة، والصورة، والجسم، وهم متنازعون في واجب الوجود: هل هو داخل في مسمّى

"الجوهر" على قولين، فأرسطو وأتباعه يجعلونه من مقولة الجوهر، وابن سينا وأتباعه لا يجعلونه من مقولة الجوهر، وإذا حُرِّر ما يثبتونه من العقل والنفس والمادة والصورة، لم يوجد عندهم إلّا ما هو معقول في النفس أو ما هو جسم. (در٦، ٣٧، ١٢)

- أما أهل الكلام والفلسفة فالجسم عندهم أعمّ من ذلك كما أن لفظ الجوهر في اللغة أخصّ من معناه في اصطلاحهم فإنهم يعنون بالجوهر ما قام بنفسه أو المتحيّز أو ما إذا وجد كان وجوده لا في موضع أي لا في محل يستغنى عنه، والجوهر في اللغة الجوهر المعروف ثم قد يعبّرون عن الجسم بأنه ما يشار إليه أو ما يقبل الإشارة الحسّية بأنه هنا أو هناك وقد يعبّرون عنه بما قبل الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق أو بما كان فيه الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق، ولفظ البعد والطول والعرض والعمق في اصطلاحهم أعمّ من معناه في اللغة، فإن أهل اللغة يقسمون الأعيان إلى طويل وقصير والمسافة والزمان إلى قريب وبعيد، والمنخفض عن الأرض إلى عميق وغير عميق وهؤلاء عندهم كل ما يراه الإنسان من الأعيان فهو طويل عريض عميق حتى الحبة بل الذرّة وما هو أصغر من ذرّة هو في اصطلاحهم طويل عريض عميق وقد يعبّرون عن الجسم بالمركّب أو المؤلّف، ومعنى ذلك عندهم أعمّ من معناه في اللغة فإن المركّب والمؤلّف في اللغة ما ركّبه مركّب أو ألّفه مؤلّف كالأدوية المركّبة من المعاجين والأشربة ونحو ذلك. (من١، ١٩٨، ٢١)

جوهر فرد

- أما الاجتماع والافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد، ومن قال إن الأجسام ليست مركّبة من الجواهر الفردة وهم أكثر الطوائف لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق بل الجسم البسيط عنده واحد سواء قبل الافتراق أو لم يقبله، وكذلك إذا قدّر أن فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك أن يقبل الاجتماع والافتراق، وأما كونه لا يخلو عنهما بعد الاتّصاف فأجابوا عنه بمنع ذلك في الأعراض التي لا تقبل البقاء كالحركات والأصوات. وأما ما يقبل البقاء فهو مبني على أن الباقي هل يفتقر زواله إلى ضدّ أم لا، فمن قال إن الباقي لا يفتقر زواله إلى ضدّ أمكنه أن يقول بجواز الخلو عن الاتّصاف بالحادث بعد قيامه بدون ضدّ يزيله، ومن قال لا يزول إلّا بضدّ قال إن الحادث لا يزول إلّا بضدّ حادث فإن الحادث بعد الحدوث لا يخلو المحل منه ومن ضدّه بناء على هذا الأصل، فإن كان الأصل صحيحًا ثبت الفرق وإن كان باطلًا منع الفرق، وتناقضهم يدلّ على فساد أحد قوليهم، ثم القائلون بموجب هذا الأصل كثيرون بل أكثر الناس على هذا فلا يلزم من تناقض الكرامية تناقض غيرهم. (ب٢، ٩٠، ٢٩)

ح

حادث

- المراد بالحادث المتنازع فيه الموجود بعد العدم كان ذاتًا قائمة بنفسها أو صفة لغيره كالأعراض. وأما ما لا وجود له كالعدم أو الأحوال عند القائلين بها فإنها غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم كالعالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك، أو النسب والإضافات فإنها عند المتكلّم أمور وهمية لا وجود لها فما تحقّق من ذلك بعد أن لم يكن فيقال له متجدّد ولا يقال له حادث. (ب٤، ١٥، ٧)
- قد ذكر أن لفظ الحادث مرادهم به الموجود بعد العدم سواء كان قائمًا بنفسه كالجوهر أو صفة لغيره كالأعراض، وسمّي ما ليس بموجود كالأحوال والسلوب والإضافات متجدّدات. وهذا الفرق أمر اصطلاحي وإلا فلا فرق بين معنى المتجدّد ومعنى الحادث، وأيضًا فإن الأحوال عند القائلين بها منهم من يقول بوجودها وقالوا يصحّ أن تكون معلومة تبعًا لغيرها وأن يكون وجودها تبعًا لغيرها. (ب٤، ١٧، ١٩)
- لفظ "الحادث" مرادهم به الموجود بعد العدم، سواء كان قائمًا بنفسه كالجوهر، أو صفة لغيره كالأعراض، وسمّي ما ليس بموجود كالأحوال والسلوب والإضافات متجدّدات، وهذا الفرق أمر اصطلاحي، وإلّا فلا فرق بين معنى المتجدّد ومعنى الحادث. وأيضًا فإن "الأحوال" عند القائلين بها، منهم من يقول بوجودها، وقالوا: يصحّ أن تكون معلومة تبعًا لغيرها، وأن يكون وجودها تبعًا لغيرها. وخالفوا أبا هاشم في قوله: ليست معلومة ولا مجهولة، ولا موجودة ولا معدومة. وأيضًا فالنسب والإضافات عند الفلاسفة قد تكون وجودية، وأما المذاهب فيقال: لفظ "الحوادث" "والمتجدّدات" في لغة العرب يتناول أشياء كثيرة، وربما أفهم أو أوهم في العرف استحالات كالأمراض والغموم والأحزان ونحوها، إذا قيل: فلان حدث به حادث. وكثير منهم يعبّر بالأحداث عن المعاصي والذنوب ونحو ذلك، كما قد عُرف هذا. (در٤، ٢٢، ٤)
- لفظ "الحادث" يُراد به النوع الدائم، ويراد به الحادث المعيّن، والمعلوم امتناعه إنما هو النوع الثاني. والنزاع إنما هو في الأول. (در٤، ٢٨، ١٦)

حادث بالشخص

- قلت من أصولهم (الفلاسفة) التي تلقّوها عن المعتزلة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث وهذا متّفق عليه بين العقلاء إذا أريد به الحادث بالشخص، فإن ما لا يسبق الحادث المعيّن يجب أن يكون حادثًا وإما ما لا يسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس وعليه ينبني هذا الدليل، وكثير من الناس لا يميّز في هذا المقام بين ما هو بعينه حادث وما تكون آحاد نوعه حادثة، والنوع لم يزل حتى أن كثيرًا من أهل الكلام إذا رأوا أن الحركات حادثة أو غيرها من الأعراض اعتقدوا أن ما لا يسبق ذلك فهو حادث، ولم يميّزوا بين ما لا يسبق الحادث المعيّن وما لا يسبق النوع الدائم الذي آحاده حادثة فهو لا

يسبق النوع وإن سبق كل واحد من آحاده. ولما تفطّن كثير من أهل الكلام للفرق أرادوا أن يثبتوا امتناع حوادث لا تتناهى بطريق التطبيق وما يشبهه كما ذكر ذلك في موضعه فهم لا يسلّمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ويسلّمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم وهو يقول الحادث يجب أن يكون وجوده متعلّقًا بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلّق بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلّق بفعل حادث فيكون فعل حادث الأفراد دائم النوع عن فاعل قديم، فهو يقول لا يمكن وجود حادث عن فاعل أزلي إلّا بفعل حادث الأفراد وهم لا يسلمون ذلك من كتاب الجمع بين العقل والنقل كتبه على قوله. (رد، ١٢٨، ٥)

حال شيطاني

- أما أصحاب الحال الشيطاني فقد عرف أن السحر يغيّر الحسّ والعقل حتى يخيّل إلى الإنسان الشيء بخلاف ما هو وكذلك سائر الخوارق الشيطانية لا تأتي إلّا مع نوع فساد في الحسّ أو العقل كالمؤلهين الذين لا تأتيهم إلّا مع زوال عقولهم وآخرين لا تأتيهم إلّا في الظلام، وآخرين تتمثّل لهم الجنّ في صورة الإنس فيظنّون أنهم إنس أو يرونهم مثال الشيء فيظنّون أن الذي رأوه هو الشيء نفسه أو يسمعونهم صوتًا يشبه صوت من يعرفونه فيظنّون أنه صوت ذلك المعروف عندهم، وهذا كثير موجود في أهل العبادات البدعية التي فيها نوع من الشرك ومخالفة للشريعة. (نبا، ٢٨٥، ٧)

حب

- أصل الحركات الحب، والذي يستحقّ المحبّة لذاته هو الله فكل من أحبّ مع الله شيئًا فهو مشرك، وحبّه فساد، وإنما الحبّ الصالح النافع حبّ الله، والحبّ لله، والإنسان فقير إلى الله من جهة عبادته له، ومن جهة إستعانته به. (تو، ٦٣، ١٧)

حب مجرّد

- من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبد الله بالخوف فهو حروري، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمن موحّد، وذلك لأن الحبّ المجرّد تنبسط النفوس فيه حتى تتوسّع في أهوائها إذا لم يزعها وازع الخشية للّه. (فت١٠، ٨١، ١٤)

حج

- أفعال الحجّ لم يفرض الله منها شيئًا مرّتين، فلم يفرض وقتين، ولا طوافين، ولا سعيين، ولا فرض الحجّ مرّتين. وطواف الوداع ليس بركن. بل هو واجب، وليس هو من تمام الحجّ، ولكن كل من خرج من مكّة عليه أن يودع. ولهذا من أقام بمكّة لا يودع على الصحيح، فوجوبه ليكون آخر عهد الخارج بالبيت، كما وجب الدخول بالإحرام في أحد قولي العلماء لسبب عارض لا كون ذلك واجبًا بالإسلام، كوجوب الحجّ. (فت٢٦، ٦، ٢)

- إسم الحجّ يتناول كل ما يشرع فيه من فعل أو ترك مثل الإحرام ومثل ترك محظوراته والوقوف بعرفة ومزدلفة ومنى والطواف بالبيت وبين الجبلين المكتنفين له، وهما الصفا والمروة. ثم الحجّ مع هذا اشتمل على أركان متى تركت لم يصحّ الحجّ

كالوقوف بعرفة، وعلى ترك محظور متى فعله فسد حجّه وهي الوطء، ومشتمل على واجبات من فعل وترك يأثم بتركها عمدًا. (سلف، ٨، ١٢)

حج أكبر

- "إن العمرة هي الحجّ الأصغر" قد احتجّ به بعض من أوجب العمرة، وهو إنما يدلّ على أنها لا تجب، لأن هذا الحديث دالّ على حجّين: أكبر، وأصغر. كما دلّ على ذلك القرآن في قوله: (يوم الحجّ الأكبر) وإذا كان كذلك فلو أوجبناها لأوجبنا حجّين: أكبر، وأصغر. والله تعالى لم يفرض حجّين، وإنما أوجب حجًّا واحدًا، والحجّ المطلق إنما هو الحجّ الأكبر، وهو الذي فرضه الله على عباده، وجعل له وقتًا معلومًا، لا يكون في غيره كما قال (يوم الحجّ الأكبر)، بخلاف العمرة فإنها لا تختصّ بوقت بعينه، بل تفعل في سائر شهور العام. (فت٢٦، ٩، ٤)

حج النبي

- أما حجّ النبي صلّى الله عليه وسلّم: فالصحيح أنه كان قارنًا، قرن بين الحجّ والعمرة، وساق الهدي ولم يطف بالبيت، وبين الصفا والمروّة إلّا طوافًا واحدًا، حين قدم. لكنه طاف طواف الإفاضة مع هذين الطوافين. (فت٢٦، ٨٠، ٧)

حجة

- حجّة الله برسله قامت بالتمكّن من العلم. فليس من شرط حجّة الله تعالى علمُ المدعوّين بها (ر١، ١١٣، ٦)

حد

- الذي ينال به التصوّر هو «الحد» (ر١، ٣١، ٧)
- «الحد» اسم جامع لكل ما يُعرّف التصوّر، وهو «القول الشارح»، فيدخل فيه «الحقيقي» و«الرسمي» و«اللفظي» (ر١، ٣١، ٨)
- الحد اسم للحقيقي والرسمي دون اللفظي (ر١، ٣١، ١٠)
- «الحد» إنّما يتألّف من الصفات «الذاتية» إن كان «حقيقيًا»، وإلّا فلا بدّ من «العَرَضية» (ر١، ٣١، ٢٠)
- الحد يفيد العلم بالتصوّرات (ر١، ٣٣، ١١)
- يقال: الحد يُرادُ به «نفس المحدود» (ر١، ٣٥، ١٠)
- (الحد هو) القول الدال على ماهية المحدود (ر١، ٣٥، ١١)
- «الحد» قولُ الحاد، فالحاد إما أن يكون قد عرّف المحدود بحد، وإمّا أن يكون عرّفه بغير حد (ر١، ٣٥، ١٣)
- إذا أمكنَ معرفة هذه (التصوّرات) بلا حد فمعرفة تلك «الأنواع» أوْلَى، لأنّها أقرب إلى الحس، وأنّ أشخاصها مشهودة (ر١، ٣٧، ٣)
- مستمع الحد يسمع الحد الذي هو مركب من ألفاظ كل منها لفظ دال على معنى (ر١، ٣٧، ٢٠)
- الحد يفيد تفصيل ما دلَّ عليه الاسم بالإجمال (ر١، ٣٨، ١)
- ليس الحد في الحقيقة إلّا اسمًا من الأسماء، أو اسمين، أو ثلاثة (ر١، ٣٨، ٧)
- لا بدَّ من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص (ر١، ٣٩، ٤)

- المستمع للحد يُبطله بِـ«النقض» تارة، وبِـ«المعارضة» أخرى (ر١، ٤٠، ١٤)
- المحقِّقون من النظار يعلمون أنّ الحد فائدته «التمييز بين المحدود وغيره» كالاسم (ر١، ٤٢، ١)
- لا يجوِّزون أن يُذكرَ في الحد ما يعمّ المحدود وغيره، سواء سمّي «جنسًا» أو «عرضًا عامًا»، وإنّما يحدّون بما يلازم المحدود «طردًا وعكسًا» (ر١، ٤٣، ١)
- الحد قول الحاد المنْبىء عن الصفة التي تشترك فيها آحاد المحدود (ر١، ٤٤، ٦)
- الإطراد والانعكاس من شرائط الحد (ر١، ٤٤، ١٤)
- الحد هو «القولُ الجامع المانع» ولم يشترطوا فيه إلّا التميز (ر١، ٤٧، ٢٤)
- يمتنع أن يحصلَ بمجرد الحد تصوير المحدود (ر١، ٤٩، ٥)
- ليس ما وضعوه من الحدّ طريقًا لتصوّر الحقائق في نفس من لا يتصوّرها بدون الحد (ر١، ٥٤، ١٢)
- الحدّ قد يفيد من تنبيه المخاطب وتمييز المحدود ما قد تُفيده الأسماء (ر١، ٥٤، ١٣)
- الفرق بين «الحد» و«شرح الاسم» فتلخيصه أنّ المحدود المميَّز عن غيره إذا تصوّرت حقيقته فقد يكون هو الموجود الخارجي، وقد يكون هو المراد الذهني (ر١، ٥٤، ١٥)
- الحد يكون تارة بحسب اسم الشيء، وتارة بحسب حقيقته (ر١، ٥٥، ١٥)
- إن كان الحد بحسب الاسم قد يكون مطابقًا للخارج (ر١، ٥٥، ١٥)
- الحد لا يفيد تصوير المحدود (ر١، ٥٥، ٢٤)
- الحد مجرّد قول الحاد ودعواه. فإنّه إذا قال: حدّ «الإنسان» مثلاً: إنّه «الحيوان الناطق أو الضاحك، فهذه قضية خبرية، ومجرد دعوى خلية عن حجة (ر١، ٥٦، ٢٤)
- يجعلون الحد هو المفرد المقيّد كالاسم، وهو الذي يسمّونه «التركيب التقييدي»، كما يذكر ذلك الرازي ونحوه. قيل: التكلّم بالمفرد لا يفيد، ولا يكون جوابًا لسائل، سواء كان موصوفًا مركبًا تركيبًا تقييديًا أو لم يكن كذلك (ر١، ٥٧، ٨)
- الحدّ تفصيل ما دلّ عليه الاسم بالإجمال (ر١، ٥٨، ١١)
- الحدّ لا يمنع ولا يقوم عليه دليل، وإنّما يمكن إبطاله بِـ«النقض» و«المعارضة» (ر١، ٦١، ١٦)
- إذا لم يكن الحادّ قد أقام دليلاً على صحّة الحدّ امتنع أن يعرف المستمعُ المحدودُ به، إذا جوّز عليه الخطأ (ر١، ٦١، ١٩)
- تصوّر المحدود بالحدّ لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحادّ، وصدق قوله لا يُعلم بمجرّد الخبر، فلا يعلم المحدود بالحدّ (ر١، ٦٢، ١٢)
- لو كان الحدّ مفيدًا لتصوُّر المحدودِ لم يحصل ذلك إلّا بعد العلم بصحّة الحدّ، فإنّه دليل التصوُّر وطريقُهُ وكاشفُهُ، فمن الممتنع أن نعلمَ صحّة المعرَّف المحدود قبل العلم بصحّة المعرِّف (ر١، ٦٢، ١٨)
- الحدُّ قد ينبّه على تصوُّر المحدود، كما ينبّه الاسم (ر١، ٦٣، ١٢)
- الحدّ هو أن تصفَ المحدود بما تفصل به بينه وبين غيره (ر١، ٦٥، ١٨)

- الحدّ لمن لم يعرف العين إنّما يفيد معرفة «النوع»، لا معرفة «العين»، كما يتصوّر «اللذّة» بشرب «الخمر» من لم يشربها قياسًا على «اللذّة» بِـ«الخبز» و«اللحم»، ومعلوم فرق ما بين «اللذّتين» (ر١، ٦٦، ١)

- هذا الحد، هم متفقون على أنّه من «الحدود اللفظية» مع أنّ هذا هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة، بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات (ر١، ٧١، ٢١)

- الذي يقال له «حد بحسب الاسم»، والمقول في جواب «ما هو؟» من هذا النوع (ر١، ٧٣، ١٤)

- من عرف عين الشيء لا يفتقر في معرفته إلى حد. ومن لم يعرفه فإنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه، ولو من بعض الوجوه. فيؤلّف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرَّف (ر١، ٨٠، ٢٥)

- إذا لم تكن التصوّرات المفردة مطلوبة، فإما أن تكون حاصلة للإنسان، فلا تحصل بالحد، فلا يفيد الحد التصوير؛ وإمّا أن لا تكون حاصلة، فمجرّد حصول الحد لا يوجب ذِكرَ الأسماء تصوّر المسمّيات لمن لا يعرفها (ر١، ٨٢، ٢٠)

- الحد إذا تعدّدت فيه الألفاظ كان كتعدد الاسم، سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة (ر١، ٨٢، ٢٣)

- إذا كان المطلوب بالحدّ هو الكلّي الجامع المانع الذي يطابق جميع أفراد المحدد - فلا يخرج عنه شيء ولا يدخل فيه ما ليس منه، فمعلوم أنّ تصوّر «المعيّن» لا يستلزم مثل هذا (ر١، ٩٨، ١٠)

- المطلوب من الجمع والمنع الذي هو مقصود الحدّ لا يحصل بتصوّر أعيان معيّنة، ولكن يحصل منه تصوّر الحقيقة في الجملة (ر١، ١٠٢، ١)

- إنّ القوم (المنطقيون) لم يرجعوا فيما سمّوه «حدًّا» و«برهانًا» إلى حقيقة موجودة، ولا إلى أمر معقول، بل إلى اصطلاح مجرّد (ر١، ١٨٠، ١٨)

- من عرف المحسوسات المذوقة - مثلًا - كالعسل: لم يفده الحدّ تصوّرها. ومن لم يذق ذلك، كمن أخبر عن السكر - وهو لم يذقه - لم يمكن أن يتصوّر حقيقته بالكلام والحدّ، بل يمثّل له ويقرب إليه، ويقال له: طعمه يشبه كذا، أو يشبه كذا وكذا، وهذا التشبيه والتمثيل ليس هو الحدّ الذي يدعونه. وكذلك المحسوسات الباطنة، مثل الغضب والفرح والحزن والغمّ والعلم ونحو ذلك، من وجدها فقد تصوّرها. ومن لم يجدها لم يمكن أن يتصوّرها بالحدّ، ولهذا لا يتصوّر الأكمه الألوان بالحد، ولا العنين الوقاع بالحدّ. فإذن القائل: بأن الحدود هي التي تفيد تصوّر الحقائق قائل للباطل المعلوم بالحسّ الباطن والظاهر. (فت٩، ٤٨، ١)

- الحدّ من باب الألفاظ؛ واللفظ لا يدلّ المستمع على معناه إن لم يكن قد تصوّر مفردات اللفظ بغير اللفظ؛ لأن اللفظ المفرد لا يدلّ المستمع على معناه إن لم يعلم أن اللفظ موضوع للمعنى، ولا يعرف ذلك حتى يعرف المعنى. فتصوّر المعاني المفردة يجب أن يكون سابقًا على فهم المراد بالألفاظ، فلو استفيد تصوّرها من الألفاظ لزم الدور. وهذا أمر محسوس؛ فإن المتكلّم باللفظ

المفرد إن لم يبيّن للمستمع معناه حتى يدركه بحسّه أو بنظره، وإلّا لم يتصوّر إدراكه له بقول مؤلّف من جنس وفصل. (فت٩، ٤٩، ٢)

- الحدّ هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره، يفيد ما تفيده الأسماء من التمييز والفصل بين المسمّى وبين غيره، فهذا لا ريب في أنه يفيد التمييز. فأما تصوّر حقيقة فلا، لكنها قد تفصل ما دلّ عليه اسم بالإجمال، وليس ذلك من إدراك الحقيقة في شيء. والشرط في ذلك: أن تكون الصفات ذاتية، بل هو بمنزلة التقسيم والتحديد للكل، كالتقسيم لجزئياته ويظهر ذلك. (فت٩، ٤٩، ١٠)

- الحد: هو الجامع المانع، يجمع جُزْئيات المحدود، ويمنع من دخول غيرها فيها. (سود، ٥٧٠، ١٧)

- قولهم (المناطقة): "إن التصوّر الذي ليس ببديهي لا ينال إلّا بالحدّ" باطل. لأن الحدّ هو قول الحاد. فإن الحدّ هنا هو القول الدالّ على ماهية المحدود. فالمعرفة بالحدّ لا تكون إلّا بعد الحدّ. فإن الحادَّ الذي ذكر الحدّ إن كان عرف المحدود بغير حدّ بطل قولهم "لا يعرف إلّا الحدّ" وإن كان عرّفه بحدّ آخر فالقول فيه كالقول في الأول. فإن كان هذا الحادّ عرفه بعد الحدّ الأول لزم الدور. وإن كان تأخّر لزم التسلسل. (نقض، ١٨٤، ١٢)

- الحدّ من باب الألفاظ. واللفظ لا يدلّ المستمع على معناه إن لم يكن قد تصوّر مفردات اللفظ بغير اللفظ. لأن اللفظ المفرد لا يدلّ المستمع على معناه إن لم يعلم أن اللفظ موضوع للمعنى، ولا يعرف ذلك حتى يعرف المعنى. فتصوّر المعاني المفردة يجب أن يكون سابقًا على فهم المراد بالألفاظ. فلو استفيد تصوّرها من الألفاظ لزم الدور. وهذا أمر محسوس. فإن المتكلّم باللفظ المفرد إن لم يبيّن للمستمع معناه حتى يدركه بحسّه أو بنظره، وإلّا لم يتصوّر إدراكه له بقول مؤلّف من جنس وفصل. (نقض، ١٨٧، ٦)

- الحد هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره، يفيد ما تفيده الأسماء من التمييز والفصل بين المسمّى وبين غيره، فهذا لا ريب في أنه يفيد التمييز. فأما تصوّر حقيقة فلا، لكنها قد تفصل ما دلّ عليه الاسم بالإجمال. وليس ذلك من إدراك الحقيقة في شيء. والشرط في ذلك: أن تكون الصفات ذاتية، بل هو بمنزلة التقسيم والتحديد للكل، كالتقسيم لجزئياته. (نقض، ١٨٧، ١٤)

- الحدّ إذا كان له جزءان فلا بدّ لجزأيه من تصوّر كالحيوان والناطق، فإن احتاج كل جزء إلى حدّ لزم التسلسل أو الدور. فإن كانت الأجزاء متصوّرة بنفسها بلا حدّ - وهو تصوّر الحيوان، أو الحسّاس، أو المتحرّك، بالإرادة، أو النامي، أو الجسم - فمن المعلوم: أن هذه أعمّ. وإذا كانت أعمّ يكون إدراك الحسّ لأفرادها أكثر. فإن كان إدراك الحسّ لأفرادها كافيًا في التصوّر فالحسّ قد أدرك أفراد النوع. وإن لم يكن كافيًا في ذلك لم تكن الأجزاء معروفة فيحتاج المعرّف إلى معرّف وأجزاء الحدّ إلى حدّ. (نقض، ١٩٢، ٢١)

حد أوسط

- «الوسط» المذكور في هذه المواضع (الأقيسة والتصديقات) هو عند ابن سينا ومحقّقيهم هو «الدليل»، وهو «الحد الأوسط» (ر١، ١٠٤، ٢١)
- «الحد الأوسط» فيه هو الذي يُسمّى في «قياس التمثيل» «علّة» و«مناطًا» و«جامعًا» و«مشتركًا» و«صفًا» و«مقتضيًا» ونحو ذلك من العبارات (ر١، ١٢٨، ١٤)
- المشترك بينهما (الأكبر والأصغر) هو «الحدّ الأوسط»، وهذا الذي يسمّيه الفقهاء وأهل أصول الفقه «المطالبة بتأثير الوصف في الحكم» (ر١، ١٢٨، ٢٦)
- قسّموا «الاقتراني» إلى الأشكال الأربعة لكون «الحد الأوسط» إما محمولاً في «الأولى» موضوعا في «الصغرى»، وهو في الشكل الطبيعي، وهو ينتج المطالب الأربعة - الجزئي، والكلّي، والإيجابي، والسلبي. وإما أن يكون «الأوسط» محمولاً فيهما، وهو الثاني، ولا ينتج إلّا السلب. وإما أن يكون موضوعًا فيهما، ولا ينتج إلّا الجزئيات. والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلّي، لكنه بعيد عن الطبع (ر١، ١٦٧، ١٦)
- الدليل هو «الحد الأوسط»، وهو أعمّ من «الأصغر» أو مساوٍ له، و«الأكبر» أعمّ منه أو مساوٍ له. و«الأكبر» هو الحكم، والصفة، والخبر، وهو محمول النتيجة. و«الأصغر» هو المحكوم عليه، الموصوف، المبتدأ، وهو موضوع النتيجة (ر١، ٢٠٣، ٢١)
- قولهم: «إنّ بيّن أن ذلك الوصف يستلزم الحكمَ، وأن الحكم لازم لعموم ذاته، فمع بعده يستغني عن التمثيل»، فيقال: لا بعد في ذلك، بل كلما دلّ على أنّ الحد الأوسط يستلزم الأكبر فإنّه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفًا مشتركًا بين أصل وفرع، ويلزمه الحكم (ر١، ٢٣٨، ٢٦)

حد تام

- دعواهم (المناطقة) أن الحدّ التام مقصوده التعريف بالحقيقة وأن الحقيقة مؤلّفة من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود وهي الجنس والفصل وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى داخل في الحقيقة وخارج عنها عرضي، وجعل العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين: لازم للماهية ولازم لوجود الماهية، وبناءهم ذلك على أن ماهيّات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج وهي مغايرة للموجودات المعيّنة الثابتة في الخارج. وأن الصفات الذاتية تكون مقدّمة على الموصوف في الذهن والخارج وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين الذهني والخارجي. فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظّار الإسلام وغيرهم بل الذي عليه نظّار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى لازمة للموصوف لا تفارقه إلّا بعدم ذاته وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته، وهذه اللازمة منها ما هو لازم للجنس دون نوعه ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه. وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرضي وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية ولازم للوجود وغير لازم بل عارض فهذا خطأ عند نظّار الإسلام وغيرهم، بل طائفة من نظّار الإسلام قسّموا اللازم إلى ذاتي ومعنوي وعنوا بالصفات الذاتية ما لا يمكن تصوّر الذات مع عدمه

وعنوا بالمعنوي ما يمكن تصوّر الذات بدون تصوّره، وإن كان لازمًا للذات فلا يلزمها إلّا إذا تصوّر معيّنًا يقوم بالذات. فالأول عندهم مثل كون الرب قائمًا بنفسه وموجودًا بل وكذلك كونه قديمًا عند أكثرهم، فإن ابن كلاب يقول القديم بقدم، والأشعري له قولان أشهرهما عند أصحابه أنه قديم بغير قدم لكنه باق ببقاء. وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى وغيره. وأما القاضي أبو بكر فإنه يقول باق بغير بقاء ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعالي وغيرهما. والثاني عندهم مثل كونه حيًّا وعليمًا وقديرًا ونحو ذلك. وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوي كلام ليس هذا موضع بسطه فإنهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات إذ الجميع لازم للذات، ولا عنوا بالذاتي المقوّم للذات كاصطلاح المنطقيين وإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركّب من الصفات كالجنس والفصل ولا يقسّمون الصفات إلى مقوّم داخل في الماهية وجزء منها وإلى عرضي خارج عنها ليس مقوّمًا، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ كما هو خطأ في نفس الأمر إذ التفريق بين الذاتي المقوّم واللازم الخارج تفريق باطل لا يعود إلّا إلى مجرّد تحكّم يتضمّن التفريق بين المتماثلين. (ب٣، ٢٢٣، ٢)

- المفيد لتصوّر الحقيقة عندهم هو «الحد التام»، وهو «الحقيقي»، وهو المؤلّف من «الجنس» و«الفصل» من «الذاتيات» المشتركة والمميّزة، دون «العرضيات» التي هي «العرض العام» و«الخاصة» (ر١، ٨٢، ٢٥)

- إنّ إيجابهم في الحدّ التامّ «الجنس القريب» دون غيره تحكُّم محض (ر١، ٩٢، ١)

حد حقيقي

- الحد الحقيقي إذا أريد به ما زعموه فإنّه لا حقيقة له في الخارج (ر١، ٥٥، ٤)

حد العلم

- حد «العلم» - مع منعه التركيب - هو «ما أوجب كون محله عالمًا» (ر١، ٤٥، ٧)
- «ما حدّ العلم، عندكم؟» قلنا: حدّه «معرفة المعلوم على ما هو به» (ر١، ٤٦، ٩)

حد لفظي

- «العلم هو المعرفة»؛ وهذا حدّ لفظيّ (ر١، ٩٧، ٥)

حد وضعي

- الصفات الذاتيّة "مادة" الحدّ الوضعي (ر١، ٥٤، ٤)

حدادون

- الحدّادين الذين هم البوّابون على الحصون والمدائن. (ش، ٧، ١٣)

حدس

- ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أنّ القضايا المعلومة بِ«التواتر» و«التجربة» و«الحدس» يختصُّ بها من علمها بهذا الطريق، فلا تكون حجة على غيره؛ بخلاف غيرها، فإنّها مشتركةٌ يحتجّ بها على المنازع (ر١، ١٠٦، ١٣)
- الحدس راجع إلى قياس التمثيل، . . . وأما ما يسمع ويرى في نفسه فهو من جنس الرؤيا. (فت٩، ١٤، ١٣)

حدسي

- إن كان «الحس» المقرون بـ«العقل» من فعل الإنسان، كأكله وشربه وتناوله الدواء، سمّاه «تجريبيًّا»، وإن كان خارجًا عن قدرته، كتغيّر أشكال القمر عند مقابلة الشمس، سمّاه «حدسيًّا» (ر١، ١٠٧، ١٧)

حدسيات

- القياس المذكور لا يفيد علمًا إلّا بواسطة قضية كلّية موجبة. فلا بدّ من كلّية جامعة ثابتة في كل قياس. وهذا متّفق عليه معلوم أيضًا. ولهذا قالوا: لا قياس عن سالبتين، ولا عن جزئيتين. وإذا كان كذلك وجب أن تكون العلوم الكلية الكلمات الجامعة هي أصول الأقيسة والأدلّة، وقواعدها التي تبنى عليها وتحتاج إليها. ثم قالوا: إن مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية التي هي الحسّيات الباطنة والظاهرة، والعقليات والبديهيات والمتواترات والمجربات، وزاد بعضهم: الحدسيات. وليس في شيء من الحسّيات الباطنة والظاهرة قضايا كلّية، إذ الحسّ الباطن والظاهر لا يدرك إلّا أمورًا معيّنة لا تكون إلّا إذا كان المخبر أدرك ما أخبر به بالحسّ، فهي تبعٌ للحسيّات. وكذلك التجربة إنما تقع على أمور معيّنة محسوسة. وإنما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه، وهو قياس التمثيل، والحدسيات عند من يثبتها منهم: من جنس التجريبيات، لكن الفرق: أن التجربة تتعلّق بفعل المجرّب كالأطعمة والأشربة والأدوية، والحدس يتعلّق بغير فعل، كاختلاف أشكال القمر عند اختلاف مقابلته للشمس. وهو في الحقيقة تجربة علمية بلا عمل فالمستفاد به أيضًا أمور معيّنة جزئية، لا تصير عامة إلّا بواسطة قياس التمثيل. (نقض، ٢٠٢، ١٢)

حدوث

- الحدوث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحادث والعدم السابق، ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فإنه لا معنى له إلّا نفس وجوده فظهر الفرق. (ب٣، ١١، ٥)
- أما القائلون بالقدم فعمدتهم أن المؤثر التام يستلزم أثره فيمتنع عندهم القول بمفعول قديم من غير علّة تامّة موجبة لأنه أثر عن غير مؤثّر تام. وأما القائلون بالحدوث فعمدتهم أن الفاعل بالاختيار بل الفاعل مطلقًا لا يكون مفعوله إلّا حادثًا وأن كون مفعوله قديمًا ممتنع فصار عمدة هؤلاء وهؤلاء مبطلة لهذا القول الذي لم يقله أحد ولكن يقال على سبيل الإلزام لكل من الطائفتين إذا التزمت قولها دون صحّته، فإذا التزمت القدمية جواز حدوث الحوادث بلا سبب وأن الأثر لا يحتاج إلى مؤثّر تام بل القادر يرجّح أحد مقدوريه بلا مرجّح والتزمت الحدوثية أن المفعول مطلقًا أو المفعول بالقدرة والاختيار لم يزل قديمًا أزليًّا مع فاعله مقارنًا له لزم من هذين اللازمين إمكان أن يكون الفاعل قادرًا مختارًا يرجّح بلا مرجّح، ومفعوله مع هذا قديمًا بقدمه لكن أحد من العقلاء لم يلتزم هذين فيما علمناه، وإن قدر أنه التزم ذلك فقد التزم ملزومين باطلين كل منهما باطل بالبرهان والجمع بينهما لم يقله أحد من العقلاء. وكان كل من العقلاء يردّ عليه ببرهان قاطع ولكن هو يعارض كلام كل طائفة بكلام الطائفة الأخرى، وغايته فساد

بعض قول هؤلاء وفساد بعض قول هؤلاء لكن لا يلزم أن يسلم له الجمع بين فساد كل من القولين ولا الجمع بين هذا الفساد وهذا الفساد بل هذا يكون أبلغ في ردّ قوله، وأيضًا فإن كلّا من الطائفتين فرّت من أحد الفسادين وظنّت أن الآخر ليس بفاسد ولم تهتد إلى الجمع بين الصحيح كله والسلامة من الفاسد كله، فليس له أن يلزمها ما علمت فساده مع ما لم تعلم فساده فيلزمها الفاسد كله ويخرجها من الصحيح كله. فإن غاية قولها أبلق فيه بياض وسواد والأبلق خير من الأسود فإن الطائفة التي قالت إن القادر يمكنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّح إنما قالته لما علمته أن القادر الفاعل لا بدّ أن يكون فعله حادثًا، وأن كونه فاعلًا مع كون الفعل قديمًا جمع بين المتناقضين ولم يهتدوا إلى الفرق بين نوع الفعل وبين عينه بل اعتقدت أيضًا أن حوادث لا أوّل لها ممتنع فقالت حينئذٍ فيمتنع دوام الفعل فيلزم كونه فاعلًا بعد أن لم يكن فيلزم ترجيح القادر لأحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّح، لأن القادر لا يختصّ ولم يزل وإن قيل باختصاصها أو حدوثها لزم حدوث القدرية بلا محدث وتخصيصها بغير مخصّص وأنه صار قادرًا بعد أن لم يكن بغير سبب وانتقل الفعل من الامتناع إلى الإمكان بدون سبب يوجب هذا الانتقال، وإذا جاز ذلك فجواز كونه مرجّحًا لأحد مقدوريه أولى بالجواز. وهذه اللوازم وإن قال الجمهور ببطلانها فإنهم يقولون ألجأنا إليها تلك المقدّمات لما ذكرناه من ظنّهم أنّه لا فرق بين النوع والعين، وإذا قيل لهم فقولوا مع هذه اللوازم بانتفاء تلك الملزومات فقالوا إن القادر يرجّح أحد المقدورين بلا مرجّح ويحدث الحوادث بلا سبب مع أن الفاعل القادر يقارنه مفعوله المعين وأنه لا أوّل لعين الفعل والمفعول، فقد لزمهم أن يقولوا باللوازم التي يظهر بطلانها مع نفي الملزومات التي أوجبت تلك في نظرهم التي فيها ما يظهر بطلانه وفيها ما يخفى بطلانه، فقد لزمهم أن يقولوا باللازم الباطل الذي لا حاجة لهم إليه مع نفي ما أحوجهم إليه مع أن فيه حقًّا أو فيه حقًّا وباطلًا، وكذلك الطائفة التي قالت بقدم العالم فإنها لما اعتقدت أن الفاعل يمتنع أن يصير فاعلًا بعد أن لم يكن وأن يحدث حادثًا لا في وقت ويمتنع الوقت في العدم المحض ولم يهتدوا إلى الفرق بين دوام العين ودوام النوع ظنّت أنه يلزم قدم عين المفعول فالتزمت مفعولًا قديمًا أزليًّا لفاعل. (من١، ٥٢، ٢٨)

حدود

- الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره، وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طردًا وعكسًا الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه كما هو طريقة نظّار المسلمين. (ب٣، ٢٢٢، ٣٦)
- الحدود للأنواع بالصفات، كالحدود للأعيان بالجهات (ر١، ٦٣، ١٦)
- الحدود المصوِّرة للمحدود لمن لا يعرفه إنّما هي مؤلّفة من الصفات المشتركة، لا يدخل فيها وصف مختص به، إذ المختص - وإن كان لا بدّ منه في الحد المميّز - فهو لم يتصوّره. وأنها لا تفيد تعريف عينه، فضلاً عن تصوير ما يتنبّه له، وإنّما يفيد تعريفه

بطريق «التمثيل المقارب»، إذ لو عرف «المثل المطابق» لعرف حقيقته (ر١، ٧٨، ١٥)

- الحدود لا تجوز إلّا بِ«الملازم» في الطرفين: النفي والإثبات، لا بمجرّد «اللوازم» كما يطلقه بعضهم، ولا بمجرّد «الملزومات» (ر١، ١٠١، ١٦)

- إنَّ الحُكْمَ بين النَّاس، يكون في الحدود والحقوق، وهما قسمان: فالقسم الأوّل. الحدود والحقوق التي ليست لقوم مُعيَّنين، بل منفعتها لمطلق المسلمين، أو نوع منهم. وكلهم محتاج إليها، وتسمّى حدود الله، وحقوق الله مثل: حَدِّ قُطَّاع الطريق، والسُّرَّاق، والزناة ونحوهم، ومثل: الحكم في الأمور السلطانية، والوقوف والوصايا التي ليست لمعين. فهذه من أهم أمور الولايات. (ش، ٦٣، ٨)

- إنَّ الحدود في لفظ الكتاب والسنّة، يراد بها الفصل بين الحلال والحرام، مثل آخر الحلال وأوّل الحرام، فيقال في الأوّل: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ (البقرة: ٢٢٩). ويقال في الثاني: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ (البقرة: ١٨٧). (ش، ١١٦، ١٠)

- الحدود لا بدّ فيها من التمييز، وكلما قلّت الأفراد كان التمييز أيسر، وكلما كثرت كان أصعب. فضبط العقل الكلّي تقلّ أفراده مع ضبط كونه كليًّا أيسر عليه مما كثرت أفراده، وإن كان إدراك الكلّي الكثير الأفراد أيسر عليه، فذاك إذا أدركه مطلقًا؛ لأن المطلق يحصل بحصول كل واحد من الأفراد. وإذا كان ذلك كذلك فأقلّ ما في أجزاء المحدود: أن تكون متميّزة تمييزًا كليًّا ليعلم كونها صفة للمحدود أو محمولة عليه أم لا. (فت٩، ٥٨، ٢)

حديث

- من الصحيح ما تلقاه بالقبول والتصديق أهل العلم بالحديث كجمهور أحاديث البخاري ومسلم؛ فإن جميع أهل العلم بالحديث يجزمون بصحّة جمهور أحاديث الكتابين، وسائر الناس تبع لهم في معرفة الحديث، فإجماع أهل العلم بالحديث على أن هذا الخبر صدق كإجماع الفقهاء على أن هذا الفعل حلال أو حرام أو واجب، وإذا أجمع أهل العلم على شيء فسائر الأمة تبع لهم؛ فإجماعهم معصوم لا يجوز أن يجمعوا على خطأ. (فت١٨، ١٧، ٢)

- الحديث في اصطلاح من قبل الترمذي إما صحيح وإما ضعيف، والضعيف نوعان: ضعيف متروك وضعيف ليس بمتروك فتكلّم أئمة الحديث بذلك الاصطلاح فجاء من لا يعرف إلّا اصطلاح الترمذي فسمع قول بعض الأئمة الحديث الضعيف أحب إليّ من القياس فظنّ أنه يحتجّ بالحديث الذي يضعفه مثل الترمذي وأخذ يرجّح طريقة من يرى أنه أتبع للحديث الصحيح، وهو في ذلك من المتناقضين الذي يرجّحون الشيء على ما هو أولى بالرجحان منه إن لم يكن دونه. (من٢، ١٩١، ٢٧)

حديث واحد

- يسمّى الحديث واحدًا وإن اشتمل على قصص متعدّدة إذا حدث به الصحابي متّصلًا بعضه ببعض فيكون واحدًا باعتبار اتّصاله في كلام الصحابي. (فت١٨، ١٥، ١٥)

حرام

- الحرام نوعان: حرام لوصفه كالميتة والدم ولحم الخنزير. فهذا إذا اختلط بالماء والمائع وغيره من الأطعمة، وغيّر طعمه أو لونه أو ريحه حرّمه. وإن لم يغيّره ففيه نزاع، ليس هذا موضعه. والثاني الحرام لكسبه: كالمأخوذ غصبًا، أو بعقد فاسد، فهذا إذا اختلط بالحلال لم يحرمه، فلو غصب الرجل دراهم أو دنانير، أو دقيقًا، أو حنطة، أو خبزًا، وخلط ذلك بماله لم يحرّم الجميع؛ لا على هذا، ولا على هذا؛ بل إن كانا متماثلين أمكن أن يقسموه، ويأخذ هذا قدر حقّه، وهذا قدر حقّه، وإن كان قد وصل إلى كل منهما عين مال الآخر؛ الذي أخذ الآخر نظيره. وهل يكون الخلط كالإتلاف؟ فيه وجهان في مذهب الشافعي، وأحمد، وغيرهما. أحدهما: أنه كالإتلاف، فيعطيه مثل حقّه من أين أحبّ. والثاني أن حقّه باقٍ فيه. فللمالك أن يطلب حقّه من المختلط، فهذا أصل نافع؛ فإن كثيرًا من الناس يتوهّم أن الدراهم المحرّمة إذا اختلطت بالدراهم الحلال حرّم الجميع، فهذا خطأ؛ وإنما تورّع بعض العلماء فيما إذا كانت قليلة، وأما مع الكثرة فما أعلم فيه نزاعًا. (فت٢٩، ٣٢٠، ٦)

حرب

- القوّة في كل ولاية بحسبها؛ فالقوّة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخِبْرة بالحروب، والمخادعة فيها؛ فإنّ الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال: من رمي وطعن وضرب، وركوب وكرٍّ وفرٍّ، ونحو ذلك؛ كما قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ (الأنفال: ٦٠). وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ارْمُوا وَارْكَبُوا، وأَنْ تَرْمُوا أَحَبُّ إليَّ مِنْ أنْ تَرْكَبُوا، ومَنْ تعَلَّمَ الرَّمْيَ ثمَّ نَسيَهُ فلَيْسَ مِنَّا" وفي رواية: "فهي نِعْمَةٌ جَحَدَهَا". (ش، ١٤، ١٣)

حرف

- لفظ "الحرف" أصله في اللغة هو الحدّ والطرف كما يقال: حروف الرغيف وحرف الجبل. قال الجوهري: حرف كل شيء طرفه وشفيره وحدّه، ومنه حرف الجبل وهو أعلاه المحدّد. (فت١٢، ١١٠، ١٢)

- لفظ الحرف يراد به حروف المعاني التي هي قسيمة الأسماء والأفعال، مثل حروف الجرّ والجزم، وحرفي التنفيس، والحروف المشبّهة للأفعال مثل إن وأخواتها، وهذه الحروف لها أقسام معروفة في كتب العربية كما يقسّمونها بحسب الإعراب إلى ما يختصّ بالأسماء وإلى ما يختصّ بالأفعال، ويقولون ما اختصّ بأحد النوعين ولم يكن كالجزء منه كان عاملًا كما تعمل حروف الجرّ وإن وأخواتها في الأسماء، وكما تعمل النواصب والجوازم في الأفعال، بخلاف حرف التعريف وحرفي التنفيس كالسين وسوف فإنهما لا يعملان لأنهما كالجزء من الكلمة، ويقولون كان القياس في "ما" أنها لا تعمل لأنها تدخل على الجمل الإسمية والفعلية، ولكن أهل الحجاز أعملوها لمشابهتها لليس وبلغتهم جاء القرآن في قوله ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ (يوسف: ٣١) ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾ (المجادلة: ٢). ويقسمون الحروف باعتبار معانيها إلى حروف استفهام وحروف نفي وحروف تحضيض وغير

ذلك، ويقسمونها باعتبار بنيتها كما تقسم الأفعال والأسماء إلى مفرد وثنائي وثلاثي ورباعي وخماسي. فاسم الحرف هنا منقول عن اللغة إلى عرف النحاة بالتخصيص، وإلّا فلفظ الحرف في اللغة يتناول الأسماء والحروف والأفعال، وحروف الهجاء تسمّى حروفًا وهي أسماء كالحروف المذكورة في أوائل السور لأن مسمّاها هو الحرف الذي هو حرف الكلمة. وتقسم تقسيمًا آخر إلى حروف حلقية وشفهية والمذكورة في أوائل السور في القرآن هي نصف الحروف واشتملت من كل صنف على أشرف نصفيه: على نصف الحلقية والشفهية والمطبقة والمصمتة، وغير ذلك من أجناس الحروف. فإن لفظ الحرف أصله في اللغة هو الحدّ والطرف كما يقال حروف الرغيف وحروف الجبل، قال الجوهري: حرف كل شيء طرفه وشفيره وحدّه، ومنه حرف الجبل وهو أعلاه المحدّد. (سلف، ٨٤، ٢)

حركات

- الحركات إما طبعية، وإما قسرية، وإما إرادية. لأن مبدأ الحركة إما أن يكون من المتحرّك، أو من سبب خارج. وما كان منها فإما أن يكون مع الشعور، أو بدون الشعور. فما كان سببه من خارج فهو القسري، وما كان سببه منها بلا شعور فهو الطبعي، وما كان مع الشعور فهو الإرادي. فالقسري تابع للقاسر، والذي يتحرّك بطبعه، كالماء والهواء والأرض، هو ساكن في مركزه؛ لكن إذا خرج عن مركزه قسرًا طلب العود إلى مركزه، فأصل حركته القسر. ولم تبق حركة أصلية إلّا الإرادية. فكل حركة في العالم فهي عن إرادة. (فت١٦، ١٣١، ٧)

حركة

- الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القسرية التابعة للقاسر والحركة الطبيعية التي تطلب بها العين العود إلى مركزها لخروجها عن المركز، فإن تلك حركة بالعرض والعقلاء متّفقون على أن من كان من الأعيان قابلًا للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها وما كان قابلًا للحركة بالذات فهو أعلى مما لا يقبلها إلّا بالعرض وما كان متحرّكًا بنفسه كان أكمل من الموات الذي تحرّكه بغيره. (ب٢، ١٧٦، ١٧)
- لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية وليس كذلك، بل المعنى بكون الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخّصة حادثة ومسبوقة بالغير وبين كون جملة آحادها أزلية بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية. (ب٣، ٢٤، ١٠)
- الحركة ليست من جنس الحصول المشترك بينها وبين السكون، فإن كون الشيء في هذا الحيّز وفي هذا الحيّز معقول، مع قطع النظر عن كونه متحرّكًا، فإنه إذا قُدِّر أنه سكن في الحيّز الثاني كان هذا الحصول من جنس ذلك الحصول، وأما نفس حركته: فأمر زائد على مطلق الحصول المشترك، ومنع الثانية، وجعل سَنَدَ منعه: أن قول القائل: "المسبوقية وصف عرضي" إن عَنى أنها ليست ذاتية: فلا دليل على ذلك، وإن عنى أنها عرضية لما اشتركا فيه: فالعرض لما به

الاشتراك قد يكون ذاتيًّا للحقيقة المركّبة من المشترك والمميّز، كالناطقية فإنها تعرض للحيوانية ليست ذاتية لها، ثم إنها ذاتية للإنسانية المركّبة من الحيوانية والناطقية. (در٢، ٣٧٤، ١)

- لفظ "الحركة" قد يعنى به الانتقال من حيِّز إلى حيّز، وقد يعنى به ما هو أعمّ من ذلك، كالحركة في الكيف والكم والوضع، مثل مصير النفس عالمة وقادرة ومريدة، ومصير الجسم أسود وأحمر، وحلوًا وحامضًا، ومثل الاغتذاء والنمو الحاصل في الحيوان والنبات، ومثل حركة الفلك في حيّز واحد، فهذه قد تسمّى حركات، وإن لم يكن قد خرج الجسم فيها من حيّز إلى حيّز آخر. (در٦، ٣١١، ١٧)

- الحركة إن كانت قسرية فلها قاسر. وإن كانت طبيعية فالطبعية لا تكون إلّا إذا خرجت بالعين عن محلها، فهي مقسورة على الخروج. وإن كانت إرادية فالمريد لآثار لا يستقلّ بها ولا يحصل إلّا بمشاركة غيره، ويمتنع بمعارضة غيره له فيها، هو مفتقر في مقصوده إلى غيره. ويمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه، لأن الواجب بنفسه لا يكون مفتقرًا إلى غيره المستغنى عنه بوجه من الوجوه، إذ لو افتقر إلى غيره بوجه من الوجوه، لم يكن من ذلك الوجه غنيًّا عن الغير، بل مفتقرًا إليه. (در٩، ٣٢٥، ١٣)

- كل حركة فإما أن تكون قسرية وهي تابعة للقاسر، أو طبيعية، وإنما تكون إذا خرج المطبوع من مركزه فيطلب عوده إليه أو إرادته وهي الأصل، فجميع الحركات تابعة للحركة الإرادية التي تصدر عن ملائكة الله تعالى التي هي المدبّرات أمرًا والمقسمات أمرًا، وغير ذلك مما أخبر الله تعالى به عن الملائكة. (عر، ١١٧، ٩)

حركة وسكون

- الحركة والسكون هما إن كانا وجوديين فهما عَرَضان، وإن كان أحدهما وجوديًّا فأحدهما عرض والآخر عدم العرض، وعلى التقديرين: فليسا قائمين بأنفسهما، فلا يجوز تشبيههما بالأجسام، كالأسود والأبيض، والطويل والقصير، والعالم والجاهل، بل يجب تشبيههما بالأعراض وعدم الأعراض كالسواد والبياض والعلم وعدم العلم ونحو ذلك. (در٢، ٣٨٠، ١٥)

حرم

- ليس ببيت المقدس مكان يسمّى "حرمًا" ولا بتربة الخليل، ولا بغير ذلك من البقاع إلّا ثلاثة أماكن: أحدها هو حرم باتفاق المسلمين، وهو حرم مكّة، شرّفها الله تعالى. والثاني حرم عند جمهور العلماء، وهو حرم النبي صلّى الله عليه وسلّم من عير إلى ثور، بريد في بريد؛ فإن هذا حرم عند جمهور العلماء كمالك، والشافعي، وأحمد وفيه أحاديث صحيحة مستفيضة عن النبي صلّى الله عليه وسلّم. والثالث "وج" وهو واد بالطائف. فإن هذا روي فيه حديث رواه أحمد في المسند، وليس في الصحّاح، وهذا حرم عند الشافعي، لاعتقاده صحّة الحديث، وليس حرمًا عند أكثر العلماء، وأحمد ضعف الحديث المروي فيه فلم يأخذ به. وأما ما سوى هذه الأماكن الثلاثة فليس حرمًا عند أحد من علماء المسلمين، فإن الحرم ما حرّم

الله صيده ونباته، ولم يحرّم الله صيد مكان ونباته خارجًا عن هذه الأماكن الثلاثة. (فت٢٧، ١٤، ١٦)

حروف

- لفظ الحروف مجمل، يراد بالحروف الحروف المنطوقة المسموعة التي هي مباني الكلام، ويراد بها الحروف المكتوبة، ويراد بها الحروف المتخيّلة في النفس، والصوت لا يكون كلامًا إلّا بالحروف باتّفاق الناس. وأمّا الحروف فهل تكون كلامًا بدون الصوت؟ فيه نزاع. والحرف قد يراد به الصوت المقطع، وقد يراد به نهاية الصوت وحده، وقد يراد بالحروف المداد، وقد يراد بالحروف شكل المداد، فالحروف التي تكلّم الله عنها غير مخلوقة وإذا كتبت في المصحف قيل كلام الله المكتوب في المصحف غير مخلوق، وأما نفس أصوات العباد فمخلوقة والمداد مخلوق وشكل المداد مخلوق، فالمداد مخلوق بمادته وصورته، وكلام الله المكتوب بالمداد غير مخلوق. ومن كلام الله الحروف التي تكلّم الله بها فإذا كتبت بالمداد لم تكن مخلوقة وكان المداد مخلوقًا. وأشكال الحروف المكتوبة مما يختلف فيها اصطلاح الأمم. (سلف، ٥٧، ١)

حروف العطف

- حروف العطف هي التي تشرك بين ما قبلها وما بعدها في الإعراب. وهي نوعان: نوع يشرك بينهما في المعنى أيضًا، - وجعل الثاني مخفيًّا - وهي: الواو والفاء وثم. فأما الواو فتدلّ على مطلق التشريك والجمع؛ إلّا عند من يقول: إنها للترتيب. وأما "ثم" فإنها تدلّ على مطلق الترتيب. وقد يقال: إنها للتراخي. وأما الفاء فإنها تدلّ على نوع من الترتيب، وهو التعقيب. فهذه الحروف لا يخالف بعضها بعضًا في نفس اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في المعنى، واشتراكهما فيه؛ وإنما تفترق في زمان الاجتماع. (فت٣١، ١٥٨، ٧)

حزن

- أما "الحزن" فلم يأمر الله به ولا رسوله، بل قد نهى عنه في مواضع وأن تعلّق بأمر الدين. (فت١٠، ١٦، ٥)

حس

- إن كان «الحس» المقرون بِ«العقل» من فعل الإنسان، كأكله وشربه وتناوله الدواء، سمّاه (بعض الناس) «تجريبيًّا»، وإن كان خارجًا عن قدرته، كتغيّر أشكال القمر عند مقابلة الشمس، سمّاه «حدسيًّا» (ر١، ١٠٧، ١٥)

حس باطن وظاهر

- طرق العلم ثلاث: أحدها: الحسّ الباطن والظاهر، وهو الذي تُعلم به الأمور الموجودة بأعيانها. والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنّما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحسّ معيّنًا يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معيّن، لكن يجعل الخاص عامًّا، والمعيّن مطلقًا، فإن الكليّات إنما تُعلم بالعقل، كما أن المعيّنات إنما تُعلم بالإحساس. والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكلّيات والمعيّنات والشاهد والغائب، فهو أعمّ وأشمل، لكن الحسّ والعيان أتمّ

وأكمل. (در٧، ٣٢٤، ٩)

حِسْبَة

- فهذه قاعدة في الحسبة أصل ذلك أن تعلم أنّ جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فإنّ الله سبحانه وتعالى إنّما خَلَقَ الخَلْقَ لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول والمؤمنون. (حس، ٦، ٣)

حسد

- من أمراض القلوب "الحسد" كما قال بعضهم في حدّه: إنه أذى يلحق بسبب العلم بحسن حال الأغنياء، فلا يجوز أن يكون الفاضل حسودًا؛ لأن الفاضل يجري على ما هو الجميل، وقد قالت طائفة من الناس إنه تمنّي زوال النعمة عن المحسود، وإن لم يصر للحاسد مثلها، بخلاف الغبطة فإنه تمنّي مثلها من غير حبّ زوالها عن المغبوط. والتحقيق أن الحسد هو البغض والكراهة لما يراه من حسن حال المحسود وهو نوعان: أحدهما كراهة للنعمة عليه مطلقًا، فهذا هو الحسد المذموم، وإذا أبغض ذلك فإنه يتألّم ويتأذّى بوجود ما يبغضه، فيكون ذلك مرضًا في قلبه، ويلتذّ بزوال النعمة عنه، وإن لم يحصل له نفع بزوالها؛ لكن نفعه زوال الألم الذي كان في نفسه، ولكن ذلك الألم لم يزل إلّا بمباشرة منه. وهو راحة، وأشدّه كالمريض الذي عولج بما يسكن وجعه والمرض باق؛ فإن بغضه لنعمة الله على عبده مرض، فإن تلك النعمة قد تعود على المحسود وأعظم منها، وقد يحصل نظير تلك النعمة لنظير ذلك المحسود. والحاسد ليس له غرض في شيء معيّن؛ لكن نفسه تكره ما أنعم به على النوع. ولهذا قال من قال: إنه تمنّي زوال النعمة، فإن من كره النعمة على غيره تمنّى زوالها بقلبه. والنوع الثاني: أن يكره فضل ذلك الشخص عليه، فيحب أن يكون مثله أو أفضل منه، فهذا حسد وهو الذي سمّوه الغبطة، وقد سمّاه النبي صلّى الله عليه وسلّم حسدًا في الحديث المتّفق عليه من حديث ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "لا حسد إلّا في اثنتين: رجل أتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلّمها، ورجل أتاه الله مالًا وسلطة على هلكته في الحق" هذا لفظ ابن مسعود. (فت١٠، ١١١، ٧)

- "الحسد" مرض من أمراض النفس، وهو مرض غالب فلا يخلص منه إلّا قليل من الناس، ولهذا يقال: ما خلا جسد من حسد، لكن اللئيم يبديه والكريم يخفيه. (فت١٠، ١٢٤، ١٦)

- السحر يكون من الأنفس الخبيثة، لكن بالاستعانة بالأشياء كالنفث في العقد. والحسد يكون من الأنفس الخبيثة أيضًا، إما بالعين، وإما بالظلم باللسان واليد، وخصّ من السحر النفاثات في العقد، وهن النساء. والحاسد الرجال في العادة، ويكون من الرجال ومن النساء. والشرّ الذي يكون من الأنفس الخبيثة من الرجال والنساء: هو شرّ منفصل عن الإنسان، ليس هو في قلبه كالوسواس الخناس. (فت١٧، ٥٠٧، ١١)

حسن

- التحسين الشرعي يتضمّن أن الحسن ما حصل

به الحمد والثواب، والقبح ما حصل به الذمّ والعقاب، ومعلوم أن الحمد والثواب ملائم للإنسان، والذمَّ والعقاب منافٍ للإنسان. (در٨، ٢٢، ١٤)

- أما الحسن في اصطلاح الترمذي فهو: ما روي من وجهين، وليس في رواته من هو متّهم بالكذب ولا هو شاذٌّ مخالف للأحاديث الصحيحة. فهذه الشروط هي التي شرطها الترمذي في الحسن، لكن من الناس من يقول: قد سمّي حسنًا ما ليس كذلك، مثل حديث يقول فيه: حسن غريب؛ فإنه لم يرو إلا من وجه واحد وقد سمّاه حسنًا، وقد أجيب عنه بأنه قد يكون غريبًا، لم يرو إلّا عن تابعي واحد، لكن روي عنه من وجهين فصار حسنًا لتعدّد طرقه عن ذلك الشخص وهو في أصله غريب. وكذلك الصحيح الحسن الغريب قد يكون لأنه روي بإسناد صحيح غريب، ثم روي عن الراوي الأصلي بطريق صحيح وطريق آخر، فيصير بذلك حسنًا مع أنه صحيح غريب؛ لأن الحسن ما تعدّدت طرقه وليس فيها متّهم، فإن كان صحيحًا من الطريقين فهذا صحيح محض، وإن كان أحد الطريقين لم تعلم صحته فهذا حسن، وقد يكون غريب الإسناد فلا يعرف بذلك الإسناد إلّا من ذلك الوجه، وهو حسن المتن؛ لأن المتن روي من وجهين؛ ولهذا يقول: وفي الباب عن فلان وفلان، فيكون لمعناه شواهد تبيّن أن متنه حسن وإن كان إسناده غريبًا. وإذا قال مع ذلك: إنه صحيح؛ فيكون قد ثبت من طريق صحيح وروي من طريق حسن، فاجتمع في الصحة والحسن، وقد يكون غريبًا من ذلك الوجه لا يعرف بذلك الإسناد إلّا من ذلك الوجه. وإن كان هو صحيحًا من ذلك الوجه فقد يكون صحيحًا غريبًا، وهذا لا شبهة فيه، وإنّما الشبهة في اجتماع الحسن والغريب. وقد تقدّم أنه قد يكون غريبًا حسنًا ثم صار حسنًا وقد يكون حسنًا غريبًا كما ذكر من المعنيين. (فت١٨، ٣٩، ٩)

- العباد هل يعلمون بعقولهم حسن بعض الأفعال ويعلمون أن الله متّصف بفعله ويعلمون قبح بعض الأفعال ويعلمون أن الله منزّه عنه على قولين: أحدهما أن العقل لا يعلم به حسن فعل ولا قبحه. أما في حق الله تعالى فلأن القبيح منه ممتنع لذاته وأما في حق العباد فلأن الحسن والقبح لا يثبت إلّا بالشرع، وهذا قول الأشعري وأتباعه وكثير من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد. وهؤلاء لا ينازعون في الحسن والقبيح إذا فسّر بمعنى الملائم والمنافي أنه قد يعلم بالعقل. وكذلك لا ينازعون أو لا ينازع أكثرهم أو كثير منهم في أنه إذا عني به كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص أنه يعلم بالعقل. والقول الثاني أن العقل قد يعلم به حسن كثير من الأفعال وقبحها في حق الله تعالى وحق عباده، وهذا مع أنه قول المعتزلة فهو قول الكرامية وغيرهم من الطوائف، وهو قول جمهور الحنفية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كأبي بكر الأبهري وغيره من أصحاب مالك وأبي الحسن التميمي وأبي الخطاب الكلوذي من أصحاب أحمد، وذكر أن هذا القول قول أكثر أهل العلم وهو قول أبي علي بن أبي هريرة وأبي بكر القفال وغيرهما من أصحاب الشافعي، وهو قول طوائف من أئمة أهل الحديث وعدّوا القول الأول من أقوال أهل البدع كما ذكر ذلك

أبو نصر السجزي في رسالته المعروفة في السنّة وذكره صاحبه أبو القاسم سعد بن علي الزنجاني في شرح قصيدته المعروفة في السنّة. وفي المسألة قول ثالث اختاره الرازي في آخر مصنّفاته وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين في أفعال العباد دون أفعال الله تعالى وقد تنازع أئمة الطوائف في الأعيان قبل ورود السمع فقالت الحنفية وكثير من الشافعية والحنبلية إنها على الإباحة مثل ابن سريج أبي إسحق المروزي وأبي الحسن التميمي وأبي الخطّاب، وقالت طوائف إنها على الخطر كأبي علي بن أبي هريرة وابن حامد والقاضي أبي يعلى وعبد الرحمن الحلواني وغيرهم، مع أن أكثر الناس يقولون إن القولين لا يصحّان إلّا على قولنا بأن العقل يحسن ويقبح، وإلّا فمن قال إنه لا يعرف بالعقل حكم امتنع أن يصفها قبل الشرع بخطر أو إباحة كما قال ذلك الأشعري وأبو الحسن الجزري وأبو بكر الصيرفي وأبو الوفاء بن عقيل وغيرهم. (من١، ١٢٤، ٣٠)

- الحسن والقبح بمعنى كون الشيء محبوبًا ومكروهًا ونافعًا وضارًّا وملائمًا ومنافرًا، وهذه صفة ثبوتية للموصوف لكنها تتنوّع بتنوّع أحواله فليست لازمة له، ومن قال إن الأفعال ليس فيها صفات تقتضي الحسن والقبح فهو بمنزلة قوله ليس في الأجسام صفات تقتضي التسخين والتبريد والإشباع والإرواء، فسلب صفات الأعيان المقتضية للآثار كسلب صفات الأفعال المقتضية للآثار. وأما جمهور المسلمين الذين يثبتون طبائع الأعيان وصفاتها فإنهم يثبتون ما في الأفعال من حسن وقبح باعتبار ملائمتها ومنافرتها. (من٢، ٣٤، ٣)

حسن الفعل

- قلت غير مرّة: إن حسن الفعل يحصل من نفسه تارة ومن الآمر تارة ومن مجموعهما تارة. والمعتزلة ومن وافقهم من الفقهاء أصحابنا وغيرهم الذين يمنعون النسخ قبل التمكّن من الفعل لا يثبتون إلّا الأول، والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء أصحابنا وغيرهم الذين لا يثبتون للفعل صفة إلّا إضافة لتعلّق الخطاب به لا يثبتون إلّا الثاني. والصواب إثبات الأمرين. (فت١٩، ٢٩٧، ٨)

حسن وقبح

- (الحسن والقبح) ليس ما حسن منه حسن منّا، وليس ما يقبح منه يقبح منّا. فإن المعتزلة شبهت الله بخلقه، وذلك أن الفعل يحسن منّا لجلبه المنفعة، ويقبح لجلبه المضرّة، ويحسن لأنّا أمرنا به، ويقبح لأنّا نهينا عنه. وهذان الوجهان منتفيان في الله تعالى قطعًا. (مع، ٧٤، ١٧)

- الحسن والقبح قد يكونان صفة لأفعالنا، وقد يدرك بعض ذلك بالعقل، وإن فسّر ذلك بالنافع والضارّ، والمنقص والمكمّل، فإن أحكام الشارع فيما يأمر به وينهى عنه تارة تكون كاشفة للصفات الفعلية، ومؤكّدة لها، وتارة تكون مبيّنة للفعل صفات لم تكن له قبل ذلك. والفعل تارة يكون حسنه من جهة نفسه، وتارة يكون من جهة الأمر به، وتارة من الجهتين جميعًا. ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلّا لتعلّق الأمر به، وأن الأحكام بمجرّد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد، والمعروف والمنكر،

وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين، الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها. (مع، ٧٥، ١)

حسّيات

- «الحسّيات» الظاهرة والباطنة تنقسم أيضًا إلى خاصة وعامة (ر١، ١٠٦، ١٦)
- بعض «الحسّيات» قد تكون مشتركة بين الناس، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب (ر١، ١٠٦، ١٨)
- «الحسّيات» كذلك قد يحصل فيها اختصاص واشتراك (ر١، ١١٢، ٨)

حسيات باطنة وظاهرة

- القياس المذكور لا يفيد علمًا إلّا بواسطة قضية كلّية موجبة. فلا بدّ من كلّية جامعة ثابتة في كل قياس. وهذا متّفق عليه معلوم أيضًا. ولهذا قالوا: لا قياس عن سالبتين، ولا عن جزئيتين. وإذا كان كذلك وجب أن تكون العلوم الكلية الكلمات الجامعة هي أصول الأقيسة والأدلّة، وقواعدها التي تبنى عليها وتحتاج إليها. ثم قالوا: إن مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية التي هي الحسّيات الباطنة والظاهرة، والعقليات والبديهيات والمتواترات والمجربات، وزاد بعضهم: الحدسيات. وليس في شيء من الحسّيات الباطنة والظاهرة قضايا كلّية، إذ الحسّ الباطن والظاهر لا يدرك إلّا أمورًا معيّنة لا تكون إلّا إذا كان المخبر أدرك ما أخبر به بالحسّ، فهي تبعٌ للحسّيات. وكذلك التجربة إنما تقع على أمور معيّنة محسوسة. وإنما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه، وهو قياس التمثيل، والحدسيات عند من يثبتها منهم: من جنس التجريبيات، لكن الفرق: أن التجربة تتعلّق بفعل المجرّب كالأطعمة والأشربة والأدوية، والحدس يتعلّق بغير فعل، كاختلاف أشكال القمر عند اختلاف مقابلته للشمس. وهو في الحقيقة تجربة علمية بلا عمل فالمستفاد به أيضًا أمور معيّنة جزئية، لا تصير عامة إلّا بواسطة قياس التمثيل. (نقض، ٢٠٢، ٩)

حشيشة

- سئل رحمه الله تعالى (ابن تيمية) عمن يأكل الحشيشة ما يجب عليه؟ فأجاب: الحمد لله. هذه الحشيشة الصلبة حرام، سواء سكر منها أو لم يسكر؛ والسكر منها حرام باتّفاق المسلمين؛ ومن استحلّ ذلك وزعم أنه حلال فإنه يستتاب؛ فإن تاب وإلّا قتل مرتدًّا، لا يصلّى عليه؛ ولا يدفن في مقابر المسلمين. (فت٣٤، ٢١٠، ١١)

حق

- الحق له معنيان، أحدهما: الوجود الثابت، والثاني: المقصود النافع، كقول النبي صلّى الله عليه وسلّم: "الوتر حق". (فت٢، ٤١٥، ٨)
- الحق يطلق تارة بمعنى النفي والإثبات فيقال: هذا حق أي ثابت، وهذا باطل أي منتف؛ وفي الأفعال: بمعنى التحصيل للمقصود، فيقال: هذا الفعل حق؛ أي نافع؛ أو محصل للمقصود، ويقال: باطل أي لا فائدة فيه ونحو ذلك. (فت٩، ١٣، ٧)
- الحق نوعان: حق موجود فالواجب معرفته والصدق في الإخبار عنه، وضدّ ذلك الجهل

والكذب. وحق مقصود، وهو النافع للإنسان، فالواجب إرادته والعمل به وضدّ ذلك إرادة الباطل واتباعه. (فت١٥، ٢٤١، ٤)

حقائق

- الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرد أمر وضعي، بل بما هي عليه الحقائق في نفسها (ر١، ٥٠، ١٩)
- الحقائق لها ثلاثة اعتبارات: اعتبار العموم، والخصوص والإطلاق، فإذا قلنا: حيوان عام أو إنسان عام، أو جسم عام، أو وجود عام، فهذا لا يكون إلّا في العلم واللسان، وأما الخارج عن ذلك فما ثم شيء موجود في الخارج يعمّ شيئين؛ ولهذا كان العموم من عوارض صفات الحي. فيقال: علم عام، وإرادة عامة، وغضب عام، وخبر عام، وأمر عام. ويوصف صاحب الصفة بالعموم أيضًا كما في الحديث الذي في سنن أبي داود أن النبي صلّى الله عليه وسلّم مرّ بعلي وهو يدعو فقال: "يا علي عُمَّ، فإن فضل العموم على الخصوص كفضل السماء على الأرض" . . . وتوصف الصفة بالعموم كما في حديث التشهّد: "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين: فإذا قلتم ذلك فقد أصابت كل عبد صالح لله في السماء والأرض". وأما إطلاق من أطلق أن العموم من عوارض الألفاظ فقط، فليس كذلك إذ معاني الألفاظ القائمة بالقلب أحقّ بالعموم من الألفاظ؛ وسائر الصفات، كالإرادة؛ والحب؛ والبغض؛ والغضب؛ والرضا يعرض لها من العموم والخصوص ما يعرض للقول، وإنما المعاني الخارجة عن الذهن هي الموجودة في الخارج، كقولهم: مطر عام وخصب عام؛ هذه التي تنازع الناس: هل وصفها بالعموم حقيقة أو مجازًا؟ على قولين: - (أحدهما) مجاز لأن كل جزء من أجزاء المطر والخصب لا يقع إلّا حيث يقع الآخر فليس هناك عموم، وقيل بل حقيقة لأن المطر المطلق قد عمّ. وأما الخصوص فيعرض لها إذا كانت موجودة في الخارج، فإن كل شيء له ذات وعين تختصّ به ويمتاز بها عن غيره: أعني الحقيقة العينية الشخصية التي لا اشتراك فيها، مثل: هذا الرجل وهذه الحبة وهذا الدرهم، وما عرض لها في الخارج فإنه يعرض لها في الذهن. فإن تصوّر الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات. وأما الإطلاق فيعرض لها إذا كانت في الذهن بلا ريب فإن العقل يتصوّر إنسانًا مطلقًا ووجودًا مطلقًا. وأما في الخارج فهل يتصوّر شيء مطلق؟ هذا فيه قولان، قيل: المطلق له وجود في الخارج فإنه جزء من المعيّن، وقيل لا وجود له في الخارج، إذ ليس في الخارج إلّا معيّن مقيّد، والمطلق الذي يشترك فيه العدد لا يكون جزءًا من المعيّن الذي لا يشركه فيه. والتحقيق: أن المطلق بلا شرط أصلًا يدخل فيه المقيّد المعيّن، وأما المطلق بشرط الإطلاق فلا يدخل فيه المعيّن المقيّد، وهذا كما يقول الفقهاء: الماء المطلق، فإنه بشرط الإطلاق فلا يدخل فيه المضاف وأما المطلق لا بشرط فيدخل فيه المضاف. (فت٢، ١٦٢، ٥)

حقوق

- إنَّ الحُكْمَ بين النَّاس، يكون في الحدود

والحقوق، وهما قسمان: فالقسم الأوّل. الحدود والحقوق التي ليست لقوم مُعيَّنين، بل منفعتها لمطلق المسلمين، أو نوع منهم. وكلهم محتاج إليها، وتسمّى حدود الله، وحقوق الله مثل: حَدِّ قُطَّاع الطريق، والسُّرَّاق، والزناة ونحوهم، ومثل: الحكم في الأمور السلطانية، والوقوف والوصايا التي ليست لمعين. فهذه من أهم أمور الولايات. (ش، ٦٣، ٨)

- الحقوق قسمان: حق لله وحق لعباده، فحق الله أن نعبده ولا نشرك به شيئًا، كما جاء لفظه في أحد الحديثين؛ وهذا معنى إخلاص العمل لله، كما جاء في الحديث الآخر. وحقوق العباد قسمان: خاص وعام؛ أما الخاص فمثل بر كل إنسان والديه، وحق زوجته، وجاره؛ فهذه من فروع الدين؛ لأن المكلّف قد يخلو عن وجوبها عليه؛ ولأن مصلحتها خاصة فردية. وأما الحقوق العامة فالناس نوعان: رعاة ورعية؛ فحقوق الرعاة مناصحتهم؛ وحقوق الرعية لزوم جماعتهم؛ فإن مصلحتهم لا تتمّ إلّا باجتماعهم، وهم لا يجتمعون على ضلالة؛ بل مصلحة دينهم ودنياهم في اجتماعهم واعتصامهم بحبل الله جميعًا؛ فهذه الخصال تجمع أصول الدين. (فت١، ١٨، ١٢)

- المقصود من القضاء وصول الحقوق إلى أهلها، وقطع المخاصمة. فوصول الحقوق هو المصلحة، وقطع المخاصمة إزالة المفسدة. فالمقصود هو جلب تلك المصلحة وإزالة هذه المفسدة. ووصول الحقوق هو من العدل الذي تقوم به السماء والأرض. وقطع الخصومة هو من "باب دفع الظلم والضرر" وكلاهما ينقسم إلى إبقاء موجود ودفع مفقود. ففي وصول الحقوق إلى مستحقّها يحفظ موجودها ويحصل مقصودها، وفي الخصومة يقطع موجودها ويدفع مفقودها. فإذا حصل الصلح زالت الخصومة التي هي أحد المقصودين. وأما "الحقوق" فإما أن تكون وصلت معه أو رضي صاحب الحق بتركه وهو جائز، وإذا انفصلت الحقوق بحكم وشهادة ونحو ذلك فقد يكون في فصلها جرح الحكّام والشهود ونحو ذلك، وهو من المفاسد التي لا يصار إليها إلّا لضرورة، كالمخاصمة؛ فإنه قد يكون في الفصل الأمر صعبًا بين المتخاصمين وغيرهما. (فت٣٥، ٣٥٥، ١١)

حقيقة

- الحقيقة لا توجد عامة في الأعيان، إذ الكليات - بشرط كونها كليات - إنّما توجد في الذهن، والعلم بِـ«المعيّن» لا يستلزم العلم بالكلي - بشرط كونه كليًا (ر١، ٩٧، ٢٥)

- كان في أواخر عصر الصحابة رضي الله عنهم أجمعين جماعة من هؤلاء القدرية وأما المحتجّون بالقدر على الأمر فلا يعرف لهم طائفة من طوائف المسلمين معروفة وإنما كثروا في المتأخّرين وسمّوا هذا حقيقة وجعلوا الحقيقة تعارض الشريعة ولم يميّزوا بين الحقيقة الدينية الشرعية التي تتضمّن تحقيق أحوال القلوب كالإخلاص والصبر والشكر والتوكّل والمحبة لله وبين الحقيقة الكونية القدرية التي يؤمن بها ولا يحتجّ بها على المعاصي، لكن يسلم إليها عند المصائب، فالعارف يشهد القدر في المصائب فيرضى ويسلّم ويستغفر ويتوب من

الذنوب والمعايب. (من٢، ٨، ٢٥)

حقيقة بدعية

- أما "الحقيقة البدعية" فهي سلوك طريق الله سبحانه وتعالى، مما يقع في قلب العبد من الذوق والوجد، والمحبة والهوى، من غير اتباع الكتاب والسنّة. كطريق النصارى، فهم تارة يعبدون غير الله وتارة يعبدون بغير أمر اللّه. كالنصارى المشركين الذين اتّخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله والمسيح بن مريم، وابتدعوا الرهبانية فأشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانًا، وشرّعوا من الدين ما لم يأذن به اللّه. (فت١١، ٥٠٨، ١٤)

حقيقة دينية

- من شهد الحقيقة الكونية دون الحقيقة الدينية، سوَّى بين هذه الأصناف المختلفة التي فرَّق الله بينها غاية التفريق، حتى تؤول به هذه التسوية إلى أن يسوّي بين الله وبين الأصنام، كما قال تعالى عنهم: ﴿تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ ﴿إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الشعراء: ٩٧ - ٩٨). بل قد آل الأمر بهؤلاء إلى أن سوّوا الله بكل موجود، وجعلوا ما يستحقّه من العبادة والطاعة حقًّا لكل موجود، إذ جعلوه هو وجودَ المخلوقات، وهذا من أعظم الكفر والإلحاد برب العباد، وهؤلاء يصل بهم الكفر إلى أنهم لا يشهدون أنهم عباد الله، لا بمعنى أنهم معبَّدون، ولا بمعنى أنهم عابدون، إذ يشهدون أنفسهم هي الحق. (ع، ٥٩، ١)

- أما "الحقيقة الدينية" وهي تحقيق ما شرّعه الله ورسوله، مثل الإخلاص لله، والتوكّل على الله، والخوف من الله، والشكر لله، والصبر لحكم الله، والحب لله ورسوله، والبغض في الله ورسوله، ونحو ذلك مما يحبه الله ورسوله. فهذه حقائق أهل الإيمان، وطريق أهل العرفان. (فت١١، ٥٠٩، ١١)

حقيقة كونية

- من شهد الحقيقة الكونية دون الحقيقة الدينية، سوَّى بين هذه الأصناف المختلفة التي فرَّق الله بينها غاية التفريق، حتى تؤول به هذه التسوية إلى أن يسوّي بين الله وبين الأصنام، كما قال تعالى عنهم: ﴿تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الشعراء: ٩٧ - ٩٨). بل قد آل الأمر بهؤلاء إلى أن سوّوا الله بكل موجود، وجعلوا ما يستحقّه من العبادة والطاعة حقًّا لكل موجود، إذ جعلوه هو وجودَ المخلوقات، وهذا من أعظم الكفر والإلحاد برب العباد، وهؤلاء يصل بهم الكفر إلى أنهم لا يشهدون أنهم عباد الله، لا بمعنى أنهم معبَّدون، ولا بمعنى أنهم عابدون، إذ يشهدون أنفسهم هي الحق. (ع، ٥٩، ١)

- "الحقيقة الكونية" مضمونها الإيمان بالقضاء والقدر، وإن الله خالق كل شيء وربه ومليكه. وهذا مما يجب أن يؤمن به، ولا يجوز أن يحتجّ به، بل لله علينا الحجّة البالغة، فمن احتجّ بالقدر فحجّته داحضة، ومن اعتذر بالقدر عن المعاصي فعذره غير مقبول. (فت١١، ٥٠٨، ١٠)

حكْم

- إنَّ الحُكْمَ بين النَّاس، يكون في الحدود والحقوق، وهما قسمان: فالقسم الأوّل.

الحدود والحقوق التي ليست لقوم مُعيَّنين، بل منفعتها لمطلق المسلمين، أو نوع منهم. وكلهم محتاج إليها، وتسمّى حدود الله، وحقوق الله مثل: حَدِّ قُطّاع الطريق، والسُّرّاق، والزناة ونحوهم، ومثل: الحكم في الأمور السلطانية، والوقوف والوصايا التي ليست لمعين. فهذه من أهم أمور الولايات. (ش، ٦٣، ٨)

حكم

- وجود الحكم بلا علّة فيسمّى «عدم عكس» و«عدم تأثير» (ر١، ٣٩، ١٣)
- إذا كان قاطعًا بأنّ الحكم لا بدّ له من علّة، وقاطعًا بأنّه لا يصلح للعلّة إلّا الوصف الفلانيّ (ر١، ١٠٨، ٣)
- «حكم الشيء حكم مثله»، كما إذا عَرَفنا أنّ «هذه النار محرقة» علمنا أنّ «النار الغائبة محرقة»، لأنّها مثلها (ر١، ١٢٧، ٥)
- الحكم قد عُلم ثبوته في بعض «الجزئيات» ولا يكفي في «قياس التمثيل» إثباتُه في أحد الجزئين لثبوته في الجزئي الآخر لِـ«اشتراكهما في أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم»، كما يظنّه هؤلاء الغالطون، بل لا بدّ من أن يُعلم أنّ «المشترَك بينهما مستلزمٌ للحكم» (ر١، ١٢٨، ٢٣)
- يتصوّر (الذهن) المعنَيَيْن أولاً - وهما «الأصل» و«الفرع»، ثمّ ينتقل إلى لازمهما وهو «المشترك»، ثمّ إلى لازم اللازم وهو «الحكم» (ر١، ١٣٢، ٥)
- الحكم يعلّل تارة بِـ«علّة متعدّية» وتارة بِـ«علّة قاصرة». والتعليل بِـ«القاصرة» إذا كانت «منصوصة» جائز باتفاق الفقهاء (ر١، ٢٣١، ٥)
- قولهم (طائفة من الفلاسفة) «ثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلّف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل ممّا لا يوجب استقلاله بالتعليل لجَواز أن يكون الحكم في تلك معلّلاً بعلّة أخرى»، فيقال: هذا غلط (ر١، ٢٣٨، ٨)
- متى ثبت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلّف غيره من الأوصاف، يمتنع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له في الأصل مؤثّرة في الحكم. فإنها مختصّة بالأصل، فلو كانت مؤثّرة لم يجزْ أن يوجد الحكم في غير الأصل (ر١، ٢٣٨، ١٠)
- قولهم: (طائفة من الفلاسفة) «إنّ بيّن أن ذلك الوصف يستلزم الحكمَ، وأن الحكم لازم لعموم ذاته، فمع بعده يستغني عن التمثيل»، فيقال: لا بعد في ذلك، بل كلما دلّ على أنّ الحد الأوسط يستلزم الأكبر فإنّه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفًا مشتركًا بين أصل وفرع، ويلزمه الحكم (ر١، ٢٣٨، ٢٤)
- الحكم إذا عُلّق بشرط دلّ على انتفائه فيما عداه، إلا أن يدلّ دليلٌ على تعلقه بشرط آخر يقوم مقامه في تعلّق الحكم به. (سود، ٣٥٧، ٨)
- الحكم أمر عام يتناول هذا وهذا، فإن القائل بوجوب الشيء يوجبه على نفسه وعلى غيره والقائل بتحريمه يحرمه على نفسه وعلى غيره، فالمنازع فيه ليس متّهمًا ولهذا تقبل رواية الرجل للحديث عن النبي صلّى الله عليه وسلّم في القصة وإن كان خصمًا فيها لأن الحديث عام يتناولها ويتناول غيرها وإن كان المحدّث اليوم محكومًا له بالحديث فغدًا يكون محكومًا عليه بخلاف شهادته لنفسه

فإنها لا تقبل لأنه خصم والخصم لا يكون شاهدًا. فالإجماع على إمامة المعيّن ليس حكمًا على أمر عام كلّي كالأحكام على أمر خاص معيّن. (من٤، ٢٣٢، ٤)

حكم بين الناس

- إنَّ الحُكْمَ بين النَّاس، يكون في الحدود والحقوق، وهما قسمان: فالقسم الأوّل. الحدود والحقوق التي ليست لقوم مُعيَّنين، بل منفعتها لمطلق المسلمين، أو نوع منهم. وكلهم محتاج إليها، وتسمّى حدود الله، وحقوق الله مثل: حَدِّ قُطَّاع الطريق، والسُّرَّاق، والزناة ونحوهم، ومثل: الحكم في الأمور السلطانية، والوقوف والوصايا التي ليست لمعين. فهذه من أهم أمور الولايات. (ش، ٦٣، ٨)

حكم ثابت في الفرع

- الحكم الثابت في الفرع تارةً يكون مثلَ حكم الأصل مطلقًا، فهذا ظاهرٌ، وتارة يثبت جنس حكم الأصل لا نَوْعُه الخاص، وتارة يثبت نوعُ الحكم لكن ثبوتًا مطلقًا لا عامًا. (سود، ٣٧٣، ١٣)

حكم جزئي

- الحكم الجزئي لا يلزم كليًا، ولا يتعدّى من البعض إلى البعض، وإلّا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة. (در٩، ٤٢٦، ٩)

حكم كلي

- لا بدّ أن يعرف كلّ فرد من أفراد الحكم الكلّي المطلوب يلْزم كل فرد من أفراد الدليل (ر١، ١٥٩، ٩)

حكمة عند العرب

- الحكمة عند العرب العلم والعمل، فالعمل الصالح هو عبادة الله وحده لا شريك له، وهو الدين دين الإسلام، والعلم والهدى هو تصديق الرسول فيما أخبر به عن الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وغير ذلك، فالعلم النافع هو الإيمان والعمل الصالح هو الإسلام، العلم النافع من علم الله، والعمل الصالح هو العمل بأمر الله، هذا تصديق الرسول فيما أخبر وهذا طاعته فيما أمر. (فت١٩، ١٧٠، ١٣)

حلاوة الإيمان

- لا يجد أحد حلاوة الإيمان إلّا بهذه المحبّات الثلاث. أحدها أن يكون الله ورسوله أحبّ إليه من سواهما، وهذا من أصول الإيمان المفروضة التي لا يكون العبد مؤمنًا بدونها. الثاني أن يحب العبد لا يحبه إلّا لله وهذا من لوازم الأول. والثالث أن يكون إلقاؤه في النار أحبّ إليه من الرجوع إلى الكفر. (فت١٠، ٧٥١، ٧)

حلف

- أما الحلف بالنذر والظهار والحرام والطلاق والعتاق والكفر، كقوله: إن فعلت كذا وكذا فعلي الحجّ، أو مالي صدقة، أو علي الحرام، أو الطلاق يلزمني لأفعلن كذا وإن كنت فعلت كذا فعبيدي أحرار، أو إن كنت فعلت كذا فإني يهودي أو نصراني. فهذه المسألة للعلماء فيها "ثلاثة أقوال" فقيل: إذا حنث يلزمه التوبة. وقيل: لا شيء عليه. وقيل: بل عليه كفارة يمين، وهو أظهر الأقوال، كما بسط الكلام على ذلك في غير

هذا الموضع. فإن كان قد حلف بهذه الأيمان يمينًا غموسًا فمن أوجب الكفارة في اليمين الغموس وقال إن هذه الأيمان تكفر فإنه يوجب فيها كفارة. وأما من قال: اليمين الغموس أعظم من أن تكفر، فلهم "قولان". "أحدهما" أن هذه يلزمه فيها ما التزمه من نذر وطلاق وعتاق وكفر. وإن قيل إن ذلك لا تلزمه اليمين المغفورة، وهي الحلف على المستقبل، وهذا قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة وأحمد. واحتجّوا بقول النبي صلّى الله عليه وسلّم "من حلف بملّة غير الإسلام كاذبًا فهو كما قال" قالوا لأن هذه اليمين غير منعقدة بل الحنث فيها مقارن للعفو فلا كفارة فيها، وقد التزم فيها ما التزمه مع علمه بكذبه فيجب إلزامه بذلك عقوبة له على كذبه وزجرًا لمن يحلف يمينًا كاذبة، بخلاف اليمين المنعقدة فإن صاحبها مطيع لله ليس بعاص. و"القول الثاني" وهو قول الأكثرين أن لا يلزمه ما التزمه من كفر وغيره، كما لا يلزمه ذلك في اليمين على المستقبل، وإنما قصد في كلا الموضعين اليمين. (فت٣٥، ٣٢٤، ١٣)

حلول

- الحلول نوعان: حلول مقيّد، وحلول مطلق. فالحلول المقيّد هو قول النصارى ونحوهم من غلاة الرافضة، وغلاة العبّاد، وغيرهم، يقولون: إنه حلَّ في المسيح أو اتّحد به، وحلّ بعليٍّ أو اتّحد به، وأنه يتّحد بالعارفين حتى يصير الموحِّد هو الموحَّد، ويقولون:

ما وحَّدَ الواحِدَ من واحدٍ
إذ كل من وحَّدَه جاحدُ
توحيد من يخبر عن نعته
عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيد
ونعت من ينعته لأحد

وهؤلاء الذين حكى أحمد قولهم أنهم يقولون: "إذا أراد الله أن يُحدث أمرٌ دخل فيه بعض خلقه، فتكلّم على لسانه". وقد رأيت من هؤلاء غير واحد ممن خاطبني، وتكلّم معي في هذا المذهب، وبيّنت له فساده. وأما أهل الحلول المطلق الذين يقولون: إنه حالٌّ في كل شيء، أو متّحد بكل شيء، أو الوجود واحد، كأصحاب "فصوص الحكم" وأمثالهم، فهؤلاء يقولون: أخطأ النصارى من جهة أنهم خصّصوا، وكذلك يقولون في عبّاد الأصنام خطأهم من جهة أنهم خصّصوا بعض الأشياء فعبدوها. وقد رأيت من هؤلاء أيضًا غير واحد، وجرت بيننا وبينهم محنة معروفة. (در٥، ١٧٠، ١)

- القول بالحلول أو ما يناسبه وقع فيه كثير من مستأخري الصوفية. ولهذا كان أئمة القوم يحذرون منه كما في قول الجنيد لما سئل عن التوحيد فقال: التوحيد إفراد المحدث عن القدم، فبين أن التوحيد أن تميّز بين القديم والمحدث. وقد أنكر عليه ذلك ابن عربي صاحب الفصوص وادّعى أن الجنيد وأمثاله ماتوا وما عرفوا التوحيد، لما أثبتوا الفرق بين العبد والرب، بناء على دعواه أن التوحيد ليس فيه فرق بين الرب والعبد، وزعم أنه لا يميّز بين القديم والمحدث إلّا من يكون ليس بقديم ولا محدث. وهذا جهل فإن المعرفة بأن هذا ليس ذاك والتمييز بين هذا وذاك لا يقتضي أن يكون العارف المميّز بين الشيئين

ليس هو أحد الشيئين بل الإنسان يعلم أنه ليس هو ذاك الإنسان الآخر مع أنه أحدهما فكيف لا يعلم أنه غير ربه وإن كان هو أحدهما؟ (رس١، ٧١، ٨)

حلول خاص

- الحلول الخاص وهو قول النسطورية من النصارى ونحوهم ممن يقول: إن اللاهوت حلّ في الناسوت وتدرّع به كحلول الماء في الإناء. (ح، ٢٤، ٩)

حلول عام

- الحلول العام، وهو القول الذي ذكره أئمة أهل السنّة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدّمين، وهو قول غالب متعبّدة الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته في كل مكان ويتمسّكون بمتشابه القرآن. (ح، ٢٤، ١٨)

حلول واتحاد

- الحلول والاتّحاد وما يقارب ذلك كالقول بوحدة الوجود كالذين يقولون إن الوجود واحد فالوجود الواجب للخالق هو الوجود الممكن للمخلوق، كما يقول ذلك أهل الوحدة. (رس١، ٦٦، ١٥)

حلولية

- من سمّاهم حلولية أو قال هم قائلون بالحلول رأوه محجوبًا عن معرفة قولهم خارجًا عن الدخول إلى باطن أمرهم، لأن من قال إن الله يحلّ في المخلوقات فقد قال بأن المحل غير الحال، وهذا تثنية عندهم وإثبات لموجودين: أحدهما وجود الحق الحال، والثاني وجود المخلوق المحل وهم لا يقرّون بإثبات وجودين البتّة. ولا ريب أن هذا القول أقلّ كفرًا من قولهم، وهو قول كثير من الجهمية الذين كان السلف يردون قولهم، وهم الذين يزعمون أن الله بذاته في كل مكان. وقد ذكره جماعات من الأئمة والسلف عن الجهمية وكفّروهم به، بل جعلهم خلق من الأئمة - كابن المبارك ويوسف بن أسباط وطائفة من أهل العلم والحديث من أصحاب أحمد وغيره - خارجين بذلك عن الثنتين والسبعين فرقة. وهو قول بعض متكلّمة الجهمية وكثير من متعبّديهم. ولا ريب أن إلحاد هؤلاء المتأخّرين وتجهّمهم وزندقتهم تفريع وتكميل لإلحاد هذه الجهمية الأولى وتجهّمها وزندقتها. (ح، ٤، ٢٠)

حمد

- "الحمد" هو الإخبار بمحاسن المحمود مع المحبة لها. فلو أخبر مخبر بمحاسن غيره من غير محبة لها لم يكن حامدًا ولو أحبّها ولم يخبر بها لم يكن حامدًا. (فت٨، ٣٧٨، ١٣)
- المحبة لله نوعان: محبة له نفسه، ومحبه له لما فيه من الإحسان، وكذلك الحمد له نوعان: حمد له على ما يستحقّه نفسه، وحمد على إحسانه إلى عبده، فالنوعان للرضا كالنوعين للمحبة. (فت١٠، ٤٨، ١)

حنفاء

- الحنفاء في الأصل لمن كان على ملّة إبراهيم، وهم الصابئون الحنفاء مثل أولاد إسماعيل قبل أن يحدث فيهم الشرك كانوا على ملّة إبراهيم حنفاء مخلصين وهم من الصابئين الذين أثنى الله عليهم بقوله: ﴿إنّ

ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (المائدة: ٦٩). فهؤلاء الصابئة من الحنفاء المخلصين، والصابئون المشركون فهم الذين أشركوا من الحنفاء، كما تقدّم. (ج، ١٣٠، ١١)

حنيف

- الحنيف في كلام العرب: المستقيم المخلص، ولا استقامة أكثر من الإسلام. (در٨، ٣٦٩، ١١)

حوادث

- لفظ الحوادث يشعر بأن لها ابتداء كالحادث المعين والحوادث المحدودة ولو قدرت ألف ألف ألف حادث فإن الحوادث إذا جعلت مقدرة محدودة فلا بدّ أن يكون لها ابتداء، فإن ما ابتداء له ليس له حدّ معيّن ابتدأ منه إذ قد قيل لا ابتداء له بل هو قديم أزلي دائم ومعلوم أن هذه الحوادث ما لم يسبقها فهو حادث فإنه يكون إما معها وإما بعدها وكثير منهم يفطن للفرق بين جنس الحوادث وبين الحوادث المحدودة، فالجنس مثل أن يقال ما زالت الحوادث توجد شيئًا بعد شيء أو ما زال جنسها موجودًا أو ما زال الله متكلّمًا إذا شاء أو ما زال الله فاعلًا لما يشاء أو ما زال قادرًا على أن يفعل قدرة يمكن معها اقتران المقدور بالقدرة لا تكون قدرة يمتنع معها المقدور فإن هذه في الحقيقة ليست قدرة. (نبا، ٣٩، ١٦)

حوالة

- أما الحوالة فمن قال تخالف القياس قال إنها بيع دَين وذلك لا يجوز. وهذا غلط من وجهين: أحدهما أن بيع الدين ليس فيه نص عام ولا إجماع، وإنما ورد النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، والكالئ هو المؤخَّر الذي لم يقبض بالمؤخّر الذي لم يقبض، وهذا كما لو أسلم شيئًا في شيء في الذمّة وكلاهما مؤخّر فهذا لا يجوز بالاتّفاق وهو بيع كالئ بكالئ، وأما بيع الدَّين بالدَّين فينقسم إلى بيع واجب بواجب كما ذكرناه، وينقسم إلى بيع ساقط بساقط وساقط بواجب وهذا فيه نزاع. الوجه الثاني أن الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء، فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذي له في ذمّة المحيل. (قس، ١٦، ٣)

- أما "الحوالة" فمن قال: تخالف القياس قال: إنها بيع دين بدين وذلك لا يجوز، وهذا غلط من وجهين: أحدهما: أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع، وإنما ورد النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، والكالئ هو المؤخّر الذي لم يقبض بالمؤخّر الذي لم يقبض، وهذا كما لو أسلم شيئًا في شيء في الذمّة وكلاهما مؤخّر، فهذا لا يجوز بالاتّفاق، وهو بيع كالئ بكالئ. وأما بيع الدين بالدين فينقسم إلى بيع واجب بواجب... وينقسم إلى بيع ساقط بساقط، وساقط بواجب. وهذا فيه نزاع. الوجه الثاني: أن الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع، فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء، فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك

الدين عن الدين الذي له في ذمّة المحيل، ولهذا ذكر النبي صلّى الله عليه وسلّم الحوالة في معرض الوفاء فقال في الحديث الصحيح: "مطل الغني ظلم، وإذا اتبع أحدكم على مليء فليتبع"، فأمر المدين بالوفاء ونهاه عن المطل، وبيّن أنه ظالم إذا مطل، وأمر الغريم بقبول الوفاء إذا أحيل على مليء. (فت٢٠، ٥١٢، ٤)

حول

- الحول شرط في وجوب الزكاة في العين، والماشية، كما كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يبعث عمّاله على الصدقة كل عام، وعمل بذلك الخلفاء في الماشية والعين، لما علموه من سنّته. (فت٢٥، ١٤، ٦)

حول مطلق

- الحول المطلق هو اثنا عشر شهرًا من الشهر الهلالي. (فت٣٤، ٦٥، ٩)

حياء

- الحياء مشتقّ من الحياة؛ فإن القلب الحي يكون صاحبه حيًّا فيه حياء يمنعه عن القبائح، فإن حياة القلب هي المانعة من القبائح التي تفسد القلب. (فت١٠، ١٠٩، ١١)

حياة

- الحياة التي حلّته هي الحياة التي صار بها حيًّا، ليس هنا حياة أخرى صار بها حيًّا حتى يقال هنا حياة حَلَّته، وحياة جعلته حيًّا... إن حياته إذا قُدِّر أنها مستفادة من حياة أخرى، فتلك الحياة الأخرى قائمة بحي هو حي بها، لا أن تلك الحياة هي الحية، بل الحي الموصوف بالحياة لا نفس الحياة. (در٣، ٤٣١، ٤)

حيّز

- الجسم المحدث لا بدّ له من حيّز أيضًا مع إمكان انتقاله عنه، فإن قال لا بدّ للجسم من حيّز معيّن يكون فيه إذ المطلق لا وجود له في الخارج، فإذا كان أزليًّا امتنع زواله بخلاف المحدث قيل ليس الحيّز أمرًا وجوديًّا بل هو تقدير المكان ولو قدر أنه وجودي فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمرًا وجوديًّا أزليًّا. وأيضًا فيقال مضمون هذا الكلام لو كان أزليًّا للزم أن يكون ساكنًا لا يتحرّك عن حيّزه لأن الموجود الأزلي لا يزول فيقال إن لم يكن السكون وجوديًّا بطل الدليل وإن كان وجوديًّا فأنت لم تقم دليلًا على إمكان زوال السكون الوجودي الأزلي، وإنما أقمت الحجّة على أن جنس الجسم يقبل الحركة ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ثم قدر أن في هذه الصفات الوجودية ما هو أزلي قديم لوجوب قدم ما يوجبه لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها، فإن ما وجب قدم موجبه وجب قدمه وامتنع حدوثه ضرورة. (ب٣، ٣، ٢٣)
- ليس الحيّز أمرًا وجوديًّا، بل هو تقدير المكان. ولو قدر أنه وجودي فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمرًا وجوديًّا أزليًّا. (در٣، ٥، ٦)

حيّز معيّن

- كل موجود مشار إليه حسًّا بأنه هنا أو هناك

يجب كونه كذلك يجاب عنه بأن يقال أتريد به أنه يجب اختصاصه بحيّز معيّن مطلقًا أو يجب اختصاصه بحيّز معيّن حين الإشارة إليه. أما الأول فباطل فليس كل مشار إليه إشارة حسّية يجب اختصاصه دائمًا بحيّز معيّن فإنه ما من جسم إلّا وهو يقبل الإشارة الحسّية، مع العلم بأنا نشاهد كثيرًا من الأجسام تتحوّل عن أحيازها وأمكنتها. فإن قال بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيّز معيّن فهذا حق لكن الإشارة إليه ممكنة في كل وقت فالاختصاص بمعيّن يجب أن يكون في كل وقت. أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلّا في ذلك المعيّن لا في غيره فلا، والأزلي هو الذي لم يزل فليس بعض الأوقات أخصّ به من بعض حتى يقال يكون في ذلك الوقت المعيّن في حيّز معيّن، بل يجوز أن يكون في وقت في هذا الحيّز وفي وقت آخر في حيّز آخر وتمام ذلك ما تقدّم ذكره من أن الأزل ليس شيئًا معيّنًا حتى يطلب له حيّز معيّن بل هو عبارة عن عدم الأول. (ب٣، ٥، ٢٨)

- ليس كل مشار إليه إشارة حسّية يجب اختصاصه دائما بحيّز معيّن؛ فإنه ما من جسم إلّا وهو يقبل الإشارة الحسّية، مع العلم بأنّا نشاهد كثيرًا من الأجسامن تتحوّل عن أحيازها وأمكنتها. (در٣، ٧، ١١)

حيوان

- الذات الموجودة في الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان إن قيل إنه مركّب من عرضين لزم كون الجوهر مركّبًا من عرضين وأن يكونا سابقين له وهذا ممتنع في البديهة، وإن قيل إنه مركّب من جوهرين كل منهما يحمل عليه كما يقال هو حيوان ناطق لزم أن يكون فيه جوهران أحدهما حيوان والآخر ناطق وهذا مكابرة للحسّ والعقل إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق. وإذا كان كذلك فكون الحصول الذي هو مسبوق بحصول آخر إذا كان ذلك لازمًا له كان من الصفات اللازمة وإذا افترق الشيئان في الصفات اللازمة لم يجب أن تكون حقيقة أحدهما مثل حقيقة الآخر. فإن المتماثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع فإذا وجب لأحدهما ما لا يجب للآخر لم يكن مثله. (ب٢، ٢٢٢، ٦)

- الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، ولهذا كان تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب، وإن كانت النار نفسها حارة يابسة، فإنها جسم بسيط، واليبس ضدّ الرطوبة، والرطوبة يعنى بها البَلَّة كرطوبة الماء، ويعنى بها سرعة الانفعال، فيدخل في ذلك الهواء، فكذلك يعنى باليبس عدم البلّة، فتكون النار يابسة، ويراد باليبس بطء الشكل والانفعال، فيكون التراب يابسًا دون النار، فالتراب فيه اليبس بالمعنيين، بخلاف النار، لكن الحيوان الذي فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة: التراب، والماء، والهواء. (در١، ٣٤، ٨)

خ

خارق

- الخارق - كشفًا كان أو تأثيرًا - إن حصل به فائدة مطلوبة في الدين كان من الأعمال الصالحة المأمور بها دينًا وشرعًا، إما واجب وإما مستحبّ. وإن حصل به أمر مباح كان من نعم الله الدنيوية التي تقتضي شكرًا. وإن كان على وجه يتضمّن ما هو منهي عنه نهي تحريم أو نهي تنزيه كان سببًا للعذاب أو البغض، كقصة الذي أوتي الآيات فانسلخ منها، "بلعام بن باعوراء". - الذي أوتي الآيات فانسلخ منها هو أحد علماء بني إسرائيل أو هو أمية بن أبي الصلت فإنه قد قرأ الكتب وعلم أن الله تعالى مرسل رسولًا في ذلك الزمان ورجا أن يكون هو فلما بعث محمدًا عليه السلام حسده وكفر به. أو هو بلعم بن باعوراء من الكنعانيين أوتي علم بعض كتب الله (فانسلخ منها) من الآيات بأن كفر بها وأعرض عنها - لكن قد يكون صاحبها معذورًا، لاجتهاد، أو تقليد، أو نقص عقل أو علم، أو غلبة حال، أو عجز، أو ضرورة، فيكون من جيش "برح العابد". والنهي قد يعود إلى سبب الخارق، وقد يعود إلى مقصوده. فالأول مثل أن يدعو الله دعاء منهيًا عنه اعتداء عليه، وقد قال الله تعالى: ﴿ٱدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ (الأعراف: ٥٥). ومثل الأعمال المنهي عنها إذا أورثت كشفًا أو تأثيرًا. والثاني: أن يدعو على غيره بما لا يستحقّه، أو يدعو للظالم بالإعانة، ويعينه بهمّته، كخفراء العدو، وأعوان الظلمة من ذوي الأحوال. فإن صاحبه من عقلاء المجانين، والمغلوبين غلبة بحيث يعذرون، والناقصين نقصًا لا يلامون عليه. (مع، ٣٩، ٣)

- الخارق ثلاثة أقسام: محمود في الدين، ومذموم في الدين، ومباح، لا محمود ولا مذموم في الدين. فإن كان المباح فيه منفعة كان نعمة، وإن لم يكن فيه منفعة كان كسائر المباحات التي لا منفعة فيها، كاللعب والعبث. (مع، ٤٠، ٧)

خاص

- لا يلزم من وجود العام وجود الخاص. (ب٢، ١٢٠، ٤)

- يلزم من وجود الخاصّ وجود العامّ المطلق، أي حصّة المعيّن من ذلك العام، كما يلزم من وجود «هذا الإنسان» وجودُ «الإنسان»، ومن وجود «هذا الإنسان» وجودُ «الإنسانية» و«الحيوانية» القائمة به (ر١، ١٦٠، ٧)

- قيل: إن الخاص المعطوف على العام، لا يدخل في العام حال الاقتران؛ بل يكون من هذا الباب. والتحقيق أن هذا ليس لازمًا. قال تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ (البقرة: ٩٨). وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ (الأحزاب: ٧). وذكر الخاص مع العام يكون لأسباب متنوّعة، تارة لكونه له خاصية ليست لسائر أفراد العام، كما في نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وتارة لكون العام فيه إطلاق قد لا يفهم منه العموم، كما في

قوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ (البقرة: ٢ - ٤). (ع، ٧٨، ٦)

- إذا تعارض العامُّ والخاصُّ المخالفُ له قُدِّم الخاصُّ، وخُصِّصَ به العام، سواء علم أسْبَقُها أو جهل التاريخ عند أصحابنا، وهو ظاهر كلامه في مواضع، وهذا مذهب الشافعي وأصحابه والمالكية إذا جهل التاريخ، وإن كان الخاص الآخِرَ فقال ابن نصر: يبنى على مسألة تأخير البيان، وقالت الحنفية فيما ذكره أبو عبدالله الجرجاني: إن عُلم التاريخ فالثاني ناسخ، فإن كان هو العام فقد نَسَخَ الخاصَّ، وإن كان الخاصَّ فقد نَسَخَ بعضَ العام وهذا هو قول المعتزلة أيضًا فيما حكاه القاضي في الكفاية، وهو رواية عن أحمد. (سود، ١٣٤، ٣)

خاصة

- يُعبّر بِـ«الخاصة» عمّا يعرض لِـ«النوع»، وإن لم يكن عامًا لأفراده (ر١، ٣٢، ٤)
- الخاصة لا يحصل بها التميز (ر١، ٣٢، ٥)

خاصة الدليل

- خاصة الدليل أن يكون مستلزمًا للمدلول فكل ما استلزم شيئًا كان دليلًا عليه ولا يكون دليلًا إلّا إذا كان مستلزمًا له، ثم دلالة الدليل تعلم كما يعلم لزوم اللازم للملزوم، وهذا لا بدّ أن يعلم بالضرورة أو بدليل ينتهي إلى الضرورة، وعلى هذه فآيات الأنبياء هي أدلّة صدقهم وبراهين صدقهم وهي ما يستلزم صدقهم ويمتنع وجوده بدون صدقهم، فلا يمكن أن يكون ما يدلّ على النبوّة موجودًا بدون النبوّة ثم كونه مستلزمًا للنبوّة ودليلًا عليها يعلم بالضرورة أو بما ينتهي إلى الضرورة. (نبا، ١٨٩، ١٥)

خالق

- اتّفق أئمة المسلمين على أن الخالق بائن عن مخلوقاته، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، بل الرب رب، والعبد عبد. (فت٢، ٣٤٠، ٣)

خبر

- الخبر الذي تلقّاه الأئمة بالقبول تصديقًا له أو عملًا بموجبه يُفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف. (أص، ١٨٥، ١٩)
- طرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل، والمركّب منهما كالخبر. فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلّا بالخبر، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر، وما يُعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين. وهذا التقسيم يجب الإقرار به، وقد قامت الأدلّة اليقينية على نبوّات الأنبياء. وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يُعلم إلّا بالخبر، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم. (در١، ١٧٨، ١٤)
- طرق العلم ثلاث: أحدها: الحسّ الباطن والظاهر، وهو الذي تُعلم به الأمور الموجودة بأعيانها. والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنّما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحسّ معيّنًا يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معيّن، لكن يجعل الخاص عامًّا، والمعيّن مطلقًا، فإن الكليّات إنما تُعلم بالعقل، كما أن المعيَّنات إنما تُعلم

بالإحساس. والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكلّيات والمعيّنات والشاهد والغائب، فهو أعمّ وأشمل، لكن الحسّ والعيان أتمّ وأكمل. (در٧، ٣٢٤، ١٦)

- أما الخبر فهو خبر عن أمر قد وقع وانقضى، لا يحتمل الزيادة والنقصان، فلم يمكن في زيادة اللفظ زيادة المعنى، فكان الإيجاز فيه والاختصار أكمل وأتمّ وأحسن؛ ولهذا جاء بلفظ آل إبراهيم تارة، وبلفظ إبراهيم أخرى؛ لأن كلا اللفظين يدلّ على ما يدلّ عليه الآخر، وهوالصلاة التي وقعت ومضت، إذ قد علم أن الصلاة على إبراهيم التي وقعت هي الصلاة على آل إبراهيم، والصلاة على آل إبراهيم صلاة على إبراهيم، فكان المراد باللفظين واحدًا مع الإيجاز والاختصار. (فت٢٢، ٤٦٤، ٨)

- الخبر ينقسم إلى صدقٍ وكذب، فالصدق: ما تَعَلَّقَ بالمخبر على ما هو به، والكذب: ما تعلَّق بالمخبر على ضدّ ما هو به. (سود، ٢٣٢، ٥)

- ذكر القاضي أنَّ الخبر يُرَدُّ من جهة المخبر بخمسة أشياء: إما أن يخالف مُوجبات العقول، وإما أن يخالف الكتاب والسنة المتواترة، وإما أنْ يخالف الإجماع، فقد يكون دليلًا على نسخه، قال: الرابع أن يروي ما يجب على الكافة عِلْمه، مثل أن يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم عهد إلى أبي بكر أو إلى عمر أو إلى عثمان أو عَلِيّ، فإذا انفرد الواحدُ بنقل مثل هذا كان مردودًا . . . قال: الخامسُ أن ينفرد بما جَرَت العادة بنقلِهِ بالتواتُرِ. (سود، ٢٦٨، ٤)

خبر رواه واحد

- الخبر الذي رواه الواحد من الصحابة والاثنان: إذا تلقّته الأمة بالقبول والتصديق أفاد العلم عند جماهير العلماء، ومن الناس من يسمّي هذا: المستفيض: والعلم هنا حصل بإجماع العلماء على صحّته؛ فإن الإجماع لا يكون على خطأ؛ ولهذا كان أكثر متون الصحيحين مما يعلم صحّته عند علماء الطوائف: من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية والأشعرية، وإنما خالف في ذلك فريق من أهل الكلام كما قد بسط في موضعه. (فت١٨، ٧٠، ٧)

خبر الواحد

- جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أنّ خبر الواحد إذا تلقّته الأمة بالقبول؛ تصديقًا له، أو عملًا به، أنّه يوجب العلم، وهذا الذي ذكره المصنّفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعيّ، وأحمد. . . - إلى أن قال -: وإذا كان الإجماع على تصديق الخبر موجبًا للقطع به، فالاعتبار في ذلك بإجماع أهل العلم بالحديث، كما أنّ الاعتبار في الإجماع على الأحكام بإجماع أهل العلم بالأمر والنهي والإباحة. (أص، ١٨٦، ٤)

- خبر الواحد يوجب العمل؛ وغلبة الظن دون القطع؛ في قول الجمهور. (سود، ٢٤٠، ١)

خرق العادة

- قالت طائفة بل كل هذا حق وخرق العادة جائز مطلقًا، وكل ما خرق لنبي من العادات يجوز أن يخرق لغيره من الصالحين؛ بل ومن السحرة والكهّان، لكن الفرق أن هذه تقترن بها دعوى النبوّة وهو التحدّي. (نبا، ٣، ١)

خرور

- الخرور انخفاض الوجه والرأس، وهو أعلى ما في الإنسان وأفضله، وهو قد خلق رفيعًا منتصبًا، فإذا خفضه - لا سيّما - بالسجود كان ذلك غاية ذلّه؛ ولهذا لم يصلح السجود إلّا لله، فمن سجد لغيره فهو مشرك، ومن لم يسجد له فهو مستكبر عن عبادته، وكلاهما كافر من أهل النار. (فت٢٣، ١٤٥، ١٣)

خصوص

- المعاني الخارجة عن الذهن هي الموجودة في الخارج، كقولهم: مطر عام وخصب عام. هذه التي تنازع الناس: هل وصفها بالعموم حقيقة أو مجاز؟ على قولين: أحدهما مجاز لأن كل جزء من أجزاء المطر والخصب لا يقع إلّا حيث يقع الآخر فليس هناك عموم، وقيل بل حقيقة لأن المطر المطلق قد عمّ. وأما الخصوص فيعرض لها إذا كانت موجودة في الخارج، فإن كل شيء له ذات وعين تختصّ به ويمتاز بها عن غيره، أعني الحقيقة العينية الشخصية التي لا اشتراك فيها، مثل: هذا الرجل وهذه الحبة وهذا الدرهم، وما عرض لها في الخارج فإنه يعرض لها في الذهن. فإن تصوّر الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات. وأما الإطلاق فيعرض لها إذا كانت في الذهن بلا ريب فإن العقل يتصوّر إنسانًا مطلقًا ووجودًا مطلقًا. وأما في الخارج فهل يتصوّر شيء مطلق؟ هذا فيه قولان: قيل: المطلق له وجود في الخارج فإنه جزء من المعين، وقيل لا وجود له في الخارج، إذ ليس في الخارج إلّا معيّن مقيّد، والمطلق الذي يشترك فيه العدد لا يكون جزءًا من المعيّن الذي لا يشركه فيه. (ح، ١٩، ١٣)

- المتكلّمون قد اتفقوا على أنّه لا يجوز الجمعُ بين وصفين متساويين في العموم والخصوص، فلا يجمع بين «فصلين» (را، ٥١، ١٦)

- الحقائق لها ثلاثة اعتبارات: اعتبار العموم، والخصوص والإطلاق، فإذا قلنا: حيوان عام أو إنسان عام، أو جسم عام، أو وجود عام، فهذا لا يكون إلّا في العلم واللسان، وأما الخارج عن ذلك فما ثم شيء موجود في الخارج يعمّ شيئين؛ ولهذا كان العموم من عوارض صفات الحي. فيقال: علم عام، وإرادة عامة، وغضب عام، وخبر عام، وأمر عام. ويوصف صاحب الصفة بالعموم أيضًا كما في الحديث الذي في سنن أبي داود أن النبي صلّى الله عليه وسلّم مرّ بعلي وهو يدعو فقال: "يا علي عُمَّ، فإن فضل العموم على الخصوص كفضل السماء على الأرض" . . . وتوصف الصفة بالعموم كما في حديث التشهّد: "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين: فإذا قلتم ذلك فقد أصابت كل عبد صالح لله في السماء والأرض" . وأما إطلاق من أطلق أن العموم من عوارض الألفاظ فقط، فليس كذلك إذ معاني الألفاظ القائمة بالقلب أحقّ بالعموم من الألفاظ؛ وسائر الصفات، كالإرادة؛ والحب؛ والبغض؛ والغضب؛ والرضا يعرض لها من العموم والخصوص ما يعرض للقول، وإنما المعاني الخارجة عن الذهن هي الموجودة في الخارج، كقولهم: مطر عام وخصب عام؛ هذه التي تنازع الناس: هل وصفها

بالعموم حقيقة أو مجازًا؟ على قولين: - (أحدهما) مجاز لأن كل جزء من أجزاء المطر والخصب لا يقع إلّا حيث يقع الآخر فليس هناك عموم، وقيل بل حقيقة لأن المطر المطلق قد عمّ. وأما الخصوص فيعرض لها إذا كانت موجودة في الخارج، فإن كل شيء له ذات وعين تختصّ به ويمتاز بها عن غيره: أعني الحقيقة العينية الشخصية التي لا اشتراك فيها، مثل: هذا الرجل وهذه الحبة وهذا الدرهم، وما عرض لها في الخارج فإنه يعرض لها في الذهن. فإن تصوّر الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات. وأما الإطلاق فيعرض لها إذا كانت في الذهن بلا ريب فإن العقل يتصوّر إنسانًا مطلقًا ووجودًا مطلقًا. وأما في الخارج فهل يتصوّر شيء مطلق؟ هذا فيه قولان، قيل: المطلق له وجود في الخارج فإنه جزء من المعيّن، وقيل لا وجود له في الخارج، إذ ليس في الخارج إلّا معيّن مقيّد، والمطلق الذي يشترك فيه العدد لا يكون جزءًا من المعيّن الذي لا يشركه فيه. والتحقيق: أن المطلق بلا شرط أصلًا يدخل فيه المقيّد المعيّن، وأما المطلق بشرط الإطلاق فلا يدخل فيه المعيّن المقيّد، وهذا كما يقول الفقهاء: الماء المطلق، فإنه بشرط الإطلاق فلا يدخل فيه المضاف وأما المطلق لا بشرط فيدخل فيه المضاف. (فت٢، ١٦٢، ٥)

خطاب

- المقصود بالخطاب الإفهام. (در٥، ٢٤٣، ١)

خطابة

- القياس العقلي، المنطقي: إنما فائدته مجرّد التصديق في القضايا الخبرية، سواء تبع ذلك عمل أو لم يتبعه؛ فإن كانت مواد القياس يقينية: كان برهانًا، سواء كانت مشهورة، أو مسلمة، أو لم تكن؛ وهو يفيد اليقين وإن كانت مشهورة؛ أو مقبولة سمّي خطابة، سواء كانت يقينية أو لم تكن، وذلك يفيد الإعتقاد والتصديق الذي هو بين اليقين والظنّ، ليس أنه يفيد الظنّ دون اليقين؛ إذ ليس في كونها مشهورة ما يمنع أن تكون يقينية مفيدة لليقين. وفرق بين ما لا يجب أن يفيد اليقين، وما يمنع إفادة اليقين. فالمشهورة من حيث هي مشهورة: تفيد التصديق، والإقناع، والاعتقاد. ثم إن عرف أنها يقينية أفادت اليقين أيضًا. وإن عرف أنها غير يقينية لم تفد إلّا الظنّ؛ وإن لم تشعر النفس بواحد منهما: بقي اعتقادًا مجرّدًا، لا يثبت له اليقين، ولا ينفى عنه. (فت٢، ٤٤، ١٣)

خلاء

- الخلاء قد تبيَّن في العلوم النظرية امتناعه، لأن ما يدلّ عليه اسم الخلاء ليس هو شيئًا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم، أعني طولًا وعرضًا وعمقًا، لأنه إن وقعت الأبعاد عنه عاد عدمًا، وإن أنزل الخلاء موجودًا لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم. (در٦، ٢١٥، ٧)

خلاف

- الخلاف المحقّق فيها نوعان: أحدهما: ما اتّفق الناس على جوازه ووقوعه، وإنما تنازعوا في إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق. والثاني: ما اتّفقوا على أنه لا يُطاق، لكن تنازعوا في جواز الأمر به، ولم يتنازعوا في

عدم وقوعه. فأما أن يكون أمر اتّفق أهل العلم والإيمان على أنه لا يطاق، وتنازعوا في وقوع الأمر به - فليس كذلك. (در١، ٦٠، ٢)

خلاف القياس

- ما عدوه على خلاف القياس: والأحكام التي يقال إنها على خلاف القياس نوعان: نوع مجمع عليه ونوع متنازع فيه فما لا نزاع في حكمه تبيّن أنّه على وفق القياس الصحيح. وينبني على هذا أن مثل هذا هل يقاس عليه أم لا؟ فذهب طائفة من الفقهاء أن ما ثبت على خلاف القياس لا يقاس عليه، ويحكى هذا عن أصحاب أبي حنيفة. والجمهور أنه يقاس عليه وهذا هو الذي ذكره أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما وقالوا إنما ينظر إلى شروط القياس فما علمت علّته ألحقنا به ما شاركه في العلّة سواء قيل إنه على خلاف القياس أو لم يقل، وكذلك ما علم انتفاء الفارق فيه بين الأصل والفرع والجمع بدليل العلّة كالجمع بالعلّة وأما إذا لم يقم دليل على أن الفرع كالأصل فهذا لا يجوز فيه القياس سواء قيل إنه على وفق القياس أو خلافه. ولهذا كان الصحيح أن العرايا يلحق بها ما كان في معناها. وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح بل ما قيل إنه على خلاف القياس فلا بدّ من اتّصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقته لها في الحكم، وإذا كان كذلك فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه فحكمه كحكمه وإلّا كان من الأمور المفارقة له. وأما المتنازع فيه فمثل ما يأتي حديث بخلاف أمر فيقول القائلون هذا بخلاف القياس أو بخلاف قياس الأصول وهذا له أمثلة من أشهرها المصرّاة فإن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: "لا تصروا الإبل ولا الغنم فمن ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعًا من تمر" وهو حديث صحيح فقال قائلون: هذا يخالف قياس الأصول من وجوه: منها أنه ردّ المبيع بلا عيب ولا خلف في صفة. ومنها أن الخراج بالضمان فاللبن الذي يحدث عند المشتري غير مضمون عليه وهنا قد ضمنه. ومنها أن اللبن من ذوات الأمثال فهو مضمون بمثله. ومنها أن ما لا مثل له يضمن بالقيمة من النقد وهنا ضمنه بالتمر. ومنها أن المال المضمون يضمن بقدره لا بقدر بدله بالشرع وهنا قدر بالشرع. فقال المتبعون للحديث بل ما ذكرتموه خطأ والحديث موافق للأصول ولو خالفها لكان هو أصلًا كما أن غيره أصل فلا يضرب الأصول بعضها ببعض بل يجب اتباعها كلها فإنها كلها من عند اللّه. (قس، ٤٦، ١٠)

خلافة

- قد يسمّى العمل على الأمصار والقرى خلافة ويسمّى العمل مخلافًا وهذه أمور لفظية تطلق بحسب اللغة والاستعمال. (من٢، ١٧٨، ٨)

خلع

- الخلع الذي جاء به الكتاب والسنّة أن تكون المرأة كارهة للزوج تريد فراقه فتعطيه الصداق أو بعضه فداء نفسها، كما يفتدى الأسير، وأما إذا كان كل منهما مريدًا لصاحبه فهذا الخلع محدث في الإسلام. (فت٣٢، ٢٨٢، ٤)

- جوّز أكثر العلماء الخلع في الحيض؛ لأنه على قول فقهاء الحديث ليس بطلاق؛ بل فرقة بائنة، وهو في أحد قوليهم تستبرأ بحيضة لا عدّة عليها، وهذه إحدى الروايتين عند أحمد؛ ولأنها تملك نفسها بالاختلاع فلهما فائدة في تعجيل الإبانة لرفع الشر الذي بينهما؛ بخلاف الطلاق الرجعي فإنه لا فائدة في تعجيله قبل وقته؛ بل ذلك شرّ بلا خير. وقد قيل: إنه طلاق في وقت لا يرغب فيها، وقد لا يكون محتاجًا إليه؛ بخلاف الطلاق وقت الرغبة فإنه لا يكون إلّا عن حاجة. (فت٣٣، ٢١، ٨)

خلق

- كان كثير من الطوائف يقولون الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل مثل كثير من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن الصوفية وأهل الحديث والكلام من الكرامية والمرجئة والشيعة وغيرهم، وهؤلاء منهم من يقول الفعل الذي هو التكوين قديم والمكوّن المنفصل حادث كما يقولون مثل ذلك في الإرادة ومنهم من يقول بل ذلك حادث الجنس بعد أن لم يكن، وكلا الفريقين لا يقولون إن ذلك مخلوق بل يقولون إن المخلوق وجد به كما وجد بالقدرة. (ب٢، ١٣٣، ٢٩)

- الخلق يتضمّن الحدوث والتقدير، ففيه معنى الإبداع والتقدير، وإذا علمت أن الممكن لا بدّ له من مرجّح يجب به، وإلّا لم يكن موجودًا بل يبقى معدومًا على أصحّ القولين، أو متردّدًا بين الوجود والعدم على الآخر، فالمحدَث لا بدّ له من فاعل يستغني به المفعول فيكون به، وإلّا بقي مفتقرًا إلى غيره، وإذا قدر محدثه أيضًا فهو أيضًا محدث لم يستغن به، لأن ذلك المحدث مفتقر إلى غيره، فالمفتقر إليه مفتقر إلى ذلك الغير، الذي هو الأول مفتقر إليه بطريق الأوْلى، فلا توجد الحوادث إلّا بفاعل قديم غير محدث، فهذه طرق متعدّدة يثبت بها الموجود الواجب بنفسه القديم. (در٣، ١١٤، ١)

- إذا قيل: إن الخلق صفة كمال لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧). أفلا أمكن أن تكون خالقيته دائمة وكل مخلوق له محدث مسبوق بالعدم، وليس مع الله شيء قديم؟ وهذا أبلغ في الكمال من أن يكون معطلًا، غير قادر على الفعل، ثم يصير قادرًا، والفعل ممكنًا له بلا سبب. وأما جعل المفعول المعين مقارنًا له أزلًا وأبدًا فهذا في الحقيقة تعطيل لخلقه وفعله، فإن كون الفاعل مقارنًا لمفعوله أبدًا وأزلًا مخالف لصريح المعقول. فهؤلاء الفلاسفة الدهرية وإن ادّعوا أنهم يثبتون دوام الفاعلية فهم في الحقيقة معطلون للفاعلية، وهي الصفة التي هي أظهر صفات الرب تعالى، ولهذا وقع الإخبار بها في أول ما نزل على الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فإن أوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ٥ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ٥ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ٥ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ٥ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ١ - ٥). فأطلق الخلق، ثم خصّ الإنسان، وأطلق التعليم، ثم خصّ التعليم بالقلم، والخلق يتضمّن فعله، والتعليم يتضمّن قوله، فإنه يعلم بتكليمه، وتكليمه بالإيماء. وبالتكلّم من وراء

الحجاب، وبإرسال رسول يوحي بإذنه ما يشاء، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ (النساء: ١١٣). (مع، ١٠٩، ١)

خلق السموات والأرض

- طائفة أخرى أبعد عن الشرع والعقل من هؤلاء، يتأوّلون خلق السموات والأرض بمعنى التولّد والتعليل والإيجاب بالذات ويقولون: إن الفلك قديم أزلي معلول للرب، وأنه يوجب بذاته، لم يزل ولا يزال، وقولهم بالإيجاب هو معنى القول بالتولّد، فإنما حصل عن غيره بغير اختيار منه، فقد تولد عنه، لا سيّما إن كان حيًّا. وهؤلاء يقولون بقدم عين الفلك، وأنه لم يزل ولا يزال، فهؤلاء إذا قيل إن المسلمين أجمعوا على نقيض قولهم أو على كفر من قال بقولهم... فإنه قد علم بالاضطرار من دين الرسول، أنه أخبر بخلق السموات والأرض بعد إن لم تكن مخلوقة، بخلاف من ادّعى أن الصانع لم يزل معطلًا، والفعل والكلام عليه ممتنعًا بغير سبب حدث أوجب انتقاله من الامتناع إلى الإمكان، وأوجب أن يصير الرب قادرًا على الفعل، أو الفعل والكلام، بعد إن لم يكن قادرًا على ذلك. فهذه الدعوى وأمثالها عند جمهور العقلاء معلومة الفساد بالعقل، مع فسادها في الشرع، ومعلوم عند من له معرفة بالكتاب والسنّة والإجماع، أن الشرع لم يرد بها ولا بما يدلّ عليها قط، ولكن ظنّ من ظنّ من أهل الكلام، أن هذا دين أهل الملل، واستدلّوا على ذلك بالكلام الذي أنكره السلف والأئمة عليهم من أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وكان الذي أنكره السلف والأئمة عليهم الكلام الباطل، الذي خالفوا فيه الشرع والعقل. (نقد، ٢٢٣، ١٩)

خلوص

- الخلوص. يقال: فلان ينصح لفلان إذا كان يريد له الخير إرادة خالصة لا غشّ فيها، وفلان يغشّه إذا كان باطنه يريد السوء، وهو يظهر إرادة الخير كالدرهم المغشوش. (فت١٦، ٥٧، ١٠)

خليفة

- الخليفة إما أن يكون معناه الذي يخلف غيره وإن كان لم يستخلفه كما هو المعروف في اللغة وهو قول الجمهور وإما أن يكون معناه من استخلفه غيره كما قاله طائفة من أهل الظاهر والشيعة ونحوهم. فإن كان الأوّل فأبو بكر خليفة رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم لأنه خلفه بعد موته ولم يخلف رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم أحد بعد موته إلّا أبو بكر فكان هو الخليفة دون غيره ضرورة، فإن الشيعة وغيرهم لا ينازعون في أنه هو صار ولي الأمر بعده وصار خليفة له يصلّي بالمسلمين ويقيم فيهم الحدود ويقسم عليهم الفيء ويغزو بهم ويولّي عليهم العمّال والأمراء وغير ذلك من الأمور التي يفعلها ولاة الأمور فهذه باتّفاق، إنما باشرها بعد موته أبو بكر فكان هو الخليفة للرسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم فيها قطعًا، لكن أهل السنّة يقولون خلفه وكان هو أحق بخلافته، والشيعة يقولون كان علي هو الأحقّ لكن تصحّ خلافة أبي بكر وتقول ما كان يحلّ له أن يصير هو الخليفة لكن لا ينازعون أنه صار خليفة بالفعل وهو مستحقّ لهذا الإسم

إذ كان الخليفة من خلف غيره على كل تقدير. وأما إن قيل إن الخليفة من استخلفه غيره كما قاله بعض أهل السنّة وبعض الشيعة فمن قاله من أهل السنّة يقول إن النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم استخلف أبا بكر إما بالنص الجلي كما قاله بعضهم وإما بالنص الخفي، كما أن الشيعة القائلين بالنص على علي منهم من يقول بالنص الجلي كما تقوله الإمامية ومنهم من يقول بالنص الخفي كما تقوله الجارودية من الزيدية، ودعوى أولئك للنص الجلي أو الخفي على أبي بكر أقوى وأظهر بكثير من دعوى هؤلاء النص على علي لكثرة النصوص الثابتة الدالّة على خلافة أبي بكر وأن عليًا لم يدلّ على خلافته إلّا ما يعلم أنه كذب أو يعلم أنه لا دلالة فيه وعلى هذا التقدير فلم يستخلف بعد موته أحدًا إلّا أبا بكر، فلهذا كان هو الخليفة، فإن الخليفة المطلق هو من خلفه بعد موته أو استخلفه بعد موته وهذان الوصفان لم يثبتا إلّا لأبي بكر. فلهذا كان هو الخليفة وأما استخلافه لعلي على المدينة فذلك ليس من خصائصه، فإن النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم كان إذا خرج في غزاة استخلف على المدينة رجلًا من أصحابه كما استخلف ابن أم مكتوم تارة وعثمان بن عفان تارة، واستخلاف علي لم يكن على أكثر ولا أفضل ممن استخلف عليهم غيره. (من٢، ١٧٥، ١٠)

خوارق

- الخوارق ثلاثة أنواع: أما أن تعين صاحبها على البرّ والتقوى فهذه أحوال نبيّنا ومن اتّبعه خوارقهم لحجّة في الدين أو حاجة للمسلمين. والثاني أن تعينهم على مباحات كمن تعينه الجن على قضاء حوائجه المباحة فهذا متوسط وخوارقه لا ترفعه ولا تخفضه وهذا يشبه تسخير الجن لسليمان . . . والثالث أن تعينه على محرّمات مثل الفواحش والظلم والشرك والقول الباطل فهذا من جنس خوارق السحرة والكهّان والكفّار مثل أهل البدع من الرفاعية وغيرهم فإنهم يستعينون بها على الشرك وقتل النفوس بغير حق. (نبا، ١٠، ١٣)

- إن آيات الأنبياء هي الخوارق التي تخرق عادة جميع الثقلين فلا تكون لغير الأنبياء ولغير من شهد لهم بالنبوّة، وهذا كلام صحيح فصلتم به بين آيات الأنبياء وغيرهم بفصل مطرد منعكس بخلاف من قال هي خرق العادة، ولم يميّز بينها وبين غيرها وتكلّم في خرق العادة بكلام متناقض تارة يمنع وجود السحر والكهانة وتارة يجعل هذا الجنس من الآيات، ولكن الفرق عدم المعارضة لكن لم يذكروا الفرق في نفس الأمر ونفس كونها معجزة وخارقًا وآية لماذا كان وما هو الوصف الذي امتازت به حتى صارت آية ودليلًا دون غيرها، فذكرتم الدليل لكن لم تذكروا الحقيقة التي بها صار الدليل دليلًا، قيل لا بدّ أن تكون مما يعجز عنها الإنس والجن فإن هذين الثقلين بعث إليهم الرسل. (نبا، ٢١٧، ١٧)

- حظوظ البشر من الخوارق: وصفات الكمال ترجع إلى ثلاثة: العلم، والقدرة، والغنى. وإن شئت أن تقول: العلم والقدرة. والقدرة إما على الفعل، وهو التأثير، وإما على الترك، وهو الغنى، والأول أجود. وهذه الثلاثة لا تصلح على وجه الكمال إلّا لله

وحده، فإنه الذي أحاط بكل شيء علمًا، وهو على كل شيء قدير، وهو غني عن العالمين. (مع، ٢٧، ٦)

- فما كان من الخوارق من باب العلم فتارة بأن يسمع العبد ما لا يسمعه غيره، وتارة بأن يرى ما لا يراه غيره يقظة ومنامًا، وتارة بأن يعلم ما لا يعلمه غيره وحيًا وإلهامًا، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة، ويسمّى كشفًا ومشاهدات، ومكاشفة ومخاطبات. (مع، ٢٨، ٢٠)

- أما في الدنيا فإن الخوارق هي من الأمور الخطرة، التي لا تنالها النفوس إلّا بمخاطرات، في القلب والجسم والأهل والمال، فإنه من سلك طريق الجوع والرياضة المفرطة خاطر بقلبه ومزاجه ودينه، وربما زال عقله، ومرض جسمه، وذهب دينه. وإن سلك طريق الوله والاختلاط بترك الشهوات، ليتّصل بالأرواح الجنية، وتغيب النفوس عن أجسامها، كما يفعل مؤلهو الأحمدية، فقد أزال عقله، وأذهب ماله ومعيشته، وأشقى نفسه شقاء لا مزيد عليه، وعرض نفسه لعذاب الله في الآخرة، لما تركه من الواجبات، وما فعله من المحرّمات. وكذلك إن قصد تسخير الجن بالأسماء والكلمات، من الأقسام والعزائم، فقد عرض نفسه لعقوبتهم ومحاربتهم. (مع، ٥٠، ٦)

- الدين هو إقامة حق العبودية، وهو فعل ما عليك، وما أمرت به، أما الخوارق فهي من حق الربوبية، إذ لم يؤمر بها العبد، وإن كانت بسعي من العبد، فإن الله هو الذي يخلقها بما ينصبه من الأسباب. والعبد ينبغي له أن يهتمّ بما عليه، وما به أمر. (مع، ٥٢، ١٢)

د

دال

- أصول الإسلام أربعة: دالّ ودليل؛ ومبين ومستدلّ. فالدال هو الله، والدليل هو القرآن، والمبين هو الرسول. . . . والمستدلّ هم أولو العلم وأولو الألباب الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم. (نبا، ٣٩، ٣)

دعاء

- الدعاء: دعاء العبادة، ودعاء المسألة؛ فإن الدعاء في القرآن يراد به هذا تارة وهذا تارة، ويراد به مجموعهما؛ وهما متلازمان. فإن دعاء المسألة هو طلب ما ينفع الداعي، وطلب كشف ما يضرّه ودفعه. وكل من يملك الضرّ والنفع فإنه هو المعبود، لا بدّ أن يكون مالكًا للنفع والضرّ. ولهذا أنكر تعالى على من عبد من دونه ما لا يملك ضرًّا ولا نفعًا. (فت١٥، ١٠، ٥)

- أما الدعاء لأجل كون المكان فيه قبر نبي أو ولي فلم يقل أحد من سلف الأمة وأئمتها: إن الدعاء فيه أفضل من غيره، ولكن هذا مما ابتدعه بعض أهل القبلة مضاهاة للنصارى وغيرهم من المشركين. فأصله من دين المشركين؛ لا من دين عباد الله المخلصين؛ كاتّخاذ القبور مساجد؛ فإن هذا لم يستحبّه أحد من سلف الأمة وأئمتها ولكن ابتدعه بعض أهل القبلة. (فت٢٧، ١٣٠، ٥)

- الدعاء إما أن يكون إقسامًا به أو تسببًا به، فإن قوله: بحق الصالحين إن كان إقسامًا عليه فلا يقسم على الله إلّا بصفاته. وإن كان تسبّبًا فهو تسبّب لما جعله سبحانه سببًا وهو دعاؤه وعبادته. فهذا كله يشبه بعضه بعضًا وليس في شيء من ذلك دعاء له بمخلوق ولا عمل صالح منّا. فإذا قال القائل أسألك بحق الأنبياء والملائكة والصالحين فإن كان يقسم بذلك فلا يجوز أن يقول وحق الملائكة وحق الأنبياء وحق الصالحين ولا يقول لغيره أقسمت عليك بحق هؤلاء، فإذا لم يجز أن يحلف به ولا يقسم فكيف يقسم على الخالق به؟ وإن كان لا يقسم به فليس في ذوات هؤلاء سبب يوجب حصول مقصوده لكن لا بدّ من سبب منه كالإيمان بالأنبياء والملائكة، أو منهم كدعائهم لنا - لكن كثيرًا من الناس تعوّدوا ذلك كما تعوّدوا الحلف بهم حتى يقول أحدهم: وحقك على الله وحق هذه الشيبة على اللّه. (رس١، ٢٠، ٨)

- الدعاء مشروع أن يدعو الأعلى للأدنى، والأدنى للأعلى، فطلب الشفاعة والدعاء من الأنبياء، كما كان المسلمون يستشفعون بالنبي صلّى الله عليه وسلّم في الاستسقاء، ويطلبون منه الدعاء، بل وكذلك بعده استسقى عمرو المسلمون بالعباس عمّه، والناس يطلبون الشفاعة يوم القيامة من الأنبياء ومحمد صلّى الله عليه وسلّم، وهو سيّد الشفعاء، وله شفاعات يختصّ بها، ومع هذا فقد ثبت في "الصحيحين" عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلّوا عَلَيَّ، فإنه من صلّى عليَّ مرّة صلّى الله عليه عشرًا، ثم سلوا الله لي الوسيلة

فإنه درجة في الجنّة لا تنبغي إلّا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون ذلك العبد، فمن سأل الله لي الوسيلة حلّت له شفاعتي يوم القيامة" وقد قال لعمر لما أراد أن يعتمر وودعه: "يا أخي لا تنسني من دعائك" (هذا من أفراد مسلم ولم يخرجه البخاري. رواه أبو داود وغيره بسند ضعيف. (و، ١٥، ٧)

دعاء للغير

- الدعاء للغير ينتفع به الداعي والمدعو له، وإن كان الداعي دون المدعوّ له، فدعاء المؤمن لأخيه ينتفع به الداعي والمدعو له. فمن قال لغيره: ادع لي وقصد انتفاعهما جميعًا بذلك، كان هو وأخوه متعاونين على البرّ والتقوى، فهو نبّه المسؤول وأشار عليه بما ينفعهما، والمسؤول فعل ما ينفعهما، بمنزلة من يأمر غيره ببرّ وتقوى، فيثاب المأمور على فعله والآمر أيضًا يثاب مثل ثوابه، لكونه دعا إليه، لا سيّما ومن الأدعية ما يؤمر بها العبد، كما قال تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ (محمد: ١٩) فأمره بالاستغفار ثم قال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ (النساء: ٦٤). فذكر سبحانه استغفارهم واستغفار الرسول لهم إذ ذاك، مما أمر الله به الرسول، حيث أمره أن يستغفر للمؤمنين والمؤمنات، ولم يأمر الله مخلوقًا أن يسأل مخلوقًا شيئًا لم يأمر الله المخلوق به، بل ما أمر الله به العبد أمر إيجاب أو استحباب ففعله، هو عبادة لله، وطاعة وقربة إلى الله وصلاح لفاعله وحسنة فيه. وإذا فعل ذلك كان من أعظم إحسان الله إليه وإنعامه عليه، بل أجل نعمة أنعم الله بها على عباده أن هداهم للإيمان. والإيمان: قول وعمل جائز بالطاعة والحسنات، وكلما ازداد العبد عملًا للخير، ازداد إيمانه. (و، ١٦، ١٥)

دعاة

- الدعاة إلى البدع لا تقبل شهادتهم، ولا يصلى خلفهم، ولا يؤخذ عنهم العلم، ولا يناكحون. فهذه عقوبة لهم حتى ينتهوا؛ ولهذا يفرّقون بين الداعية وغير الداعية؛ لأن الداعية أظهر المنكرات، فاستحقّ العقوبة، بخلاف الكاتم، فإنه ليس شرًّا من المنافقين الذين كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يقبل علانيتهم، ويكل سرائرهم إلى الله، مع علمه بحال كثير منهم. (فت٢٨، ٢٠٥، ٦)

دعوة

- المقصود بالدعوة: وصول العباد إلى ما خلقوا له من عبادة ربهم، وحده لا شريك له، والعبادة أصلها عبادة القلب، المستتبع للجوارح، فإن القلب هو الملك، والأعضاء جنوده. (فت٢، ٦، ١٣)

دعوة النبي

- السنّة والإجماع منعقد على أن من بلغته دعوة النبي صلّى الله عليه وسلّم فلم يؤمن فهو كافر لا يقبل منه الاعتذار بالاجتهاد لظهور أدلّة الرسالة وأعلام النبوّة، والنصوص إنما أوجبت رفع المؤاخذة بالخطأ لهذه الأمة، وإذا كان كذلك فالمخطئ في بعض هذه المسائل إما أن يلحق بالكفّار من المشركين وأهل الكتاب مع مباينته لهم في عامة أصول

الإيمان، وإما أن يلحق بالمخطئين في مسائل الإيجاب والتحريم مع أنها أيضًا من أصول الإيمان، فإن الإيمان الذي يوجب الواجبات الظاهرة المتواترة وتحريم المحرّمات الظاهرة المتواترة هو أعظم أصول الإيمان وقواعد الدين، والجاحد لها كافر بالاتفاق، مع أن المجتهد في بعضها إذا أخطأ ليس بكافر بالاتفاق، وإذا كان لا بدّ من إلحاقه بأحد الصنفين فإلحاقه بالمؤمنين المخطئين أشدّ شبهًا من إلحاقه بالمشركين وأهل الكتاب، مع العلم بأن كثيرًا من أهل البدع منافقون النفاق الأكبر، فما أكثر ما يوجد في الرافضة والجهمية ونحوهم زنادقة منافقون وأولئك في الدرك الأسفل من النار. (سلف، ١٥، ٥)

دلالة الحد

- دلالة الحدّ كدلالة الاسم (ر١، ٥٨، ١١)

دلالة اللفظ

- دلالة اللفظ على المعنى سمعية: فلا بدّ أن يكون اللفظ مستعملًا في ذلك المعنى بحيث قد دلّ على المعنى به، لا يكتفي في ذلك، بمجرّد أن يصلح وضع اللفظ لذلك المعنى. إذ الألفاظ التي يصلح وضعها للمعاني ولم توضع لها: لا يحصي عددها إلّا اللّه. وهذا عند من يعتبر المناسبة بين اللفظ والمعنى كقول طائفة من أهل الكلام والبيان، وأما عند من لا يعتبر المناسبة: فكل لفظ يصلح وضعه لكل معنى؛ لا سيّما إذا علم أن اللفظ موضوع لمعنى هو مستعمل فيه؛ فحمله على غير ذلك لمجرّد المناسبة كذب على اللّه. (فت٢، ٢٧، ١٠)

دلالة المعجزات

- للناس في وجه دلالة المعجزات وهي آيات الأنبياء على نبوّتهم طرقًا متعدّدة منهم من قال دلالتها على التصديق تعلم بالضرورة ومنهم من قال تعلم بالنظر والاستدلال، وكلا القولين صحيح فإن كثيرًا من العلوم في هذا الباب كدلالة الأخبار المتواترة فإنه قد يحصل بالخبر علم ضروري وقد يحصل العلم بالاستدلال. (نبا، ٢٢٣، ١٧)

دليل

- قوله (الرازي): "الإضافة تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها الكمال" فعنه جوابان: أحدهما: أن الدليل لا يفرّق بين التابع والمتبوع، فإن صحّ الفرق ظلّ الدليل، وإن لم يصحّ انتقض الدليل؛ فيبطل على التقديرين. الثاني: أن يقال: وهكذا ما يتعلّق بمشيئته وقدرته، هو تابع أيضًا، فلا يثبت فيه الكمال. يوضح ذلك: أنه سبحانه مستحقّ في أزله لصفات الكمال، لا يجوز أن يكون شيء من الكمال الأزلي إلّا وهو متّصف به في أزله، كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك، وإنما الشأن فيما لا يمكن وجوده في الأزل. (در٢، ٢٤٣، ١١)

- الدليل لا يجب انعكاسه (ر١، ٤٠، ٨)

- كون «الوسط» - الذي هو «الدليل» - قد يفتقر إليه في بعض القضايا بعض الناس دون بعض، فهذا أمر بيّن (ر١، ١٠٥، ٢٢)

- لا تجد أحدًا من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء يُنظّم دليله من «المقدّمتين» كما ينظّمه هؤلاء. بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول (ر١، ١٢٣، ٤)

- الدليل قد يكون مقدّمة واحدة، وقد يكون

مقدّمتين، وقد يكون مقدّمات، بحسب حاجة الناظر المستدلّ، إذ حاجة الناس تختلف (ر١، ١٢٣، ٥)

- "المدلول عليه" الذي هو محلّ الحكم، وهو المحكوم عليه، المخبر عنه، الموصوف، الموضوع، إمّا أخصّ من "الدليل"، وإمّا مساويه - فيطلق عليه القول بأنّه أخصّ منه، لا يكون أعمّ من "الدليل" إذ لو كان أعمّ منه لم يكن "الدليل" لازمًا له، وإذا لم يكن لازمًا له لم يعلم أنّ لازم "الدليل" - وهو "الحكم" - لازم له، فلا يعلم ثبوت "الحكم" له، فلا يكون "الدليل" "دليلًا" (ر١، ١٣١، ٩)

- ما يعتبر في كونه «دليلاً» هو كونه «مستلزمًا للحكم لازمًا للمحكوم عليه (ر١، ١٣١، ٢٠)

- لا بدّ أن يعرف كلّ فرد من أفراد الحكم الكلّي المطلوب يلْزم كل فرد من أفراد الدليل (ر١، ١٥٩، ١٠)

- إنّ ما ذكروه (المنطقيون) من حصر «الدليل» في «القياس» و«الاستقراء» و«التمثيل» حصر لا دليل عليه، بل هو باطل (ر١، ١٦٨، ١٥)

- «الدليل» هو المُرشد إلى المطلوب؛ وهو الموصل إلى المقصود؛ وهو ما يكون العلم به مستلزمًا للعلم بالمطلوب (ر١، ١٧٠، ٢٥)

- يسمّى «الدليل» لِما كان من شأنه أن يستلزم المدلول، وإنّما يتخلّف استلزامه لفوات شرط أو وجود مانع (ر١، ١٨٠، ٢٤)

- الذين يجعلون «العلّة» و«الدليل» يراد به هذا أو هذا أقرب إلى المعقول من جعل هؤلاء «الدليل» لا يكون إلّا من مقدّمتين (ر١، ١٨١، ٥)

- لما علموا (المنطقيون) أنّ «الدليل» قد يحتاج إلى مقدمات، وقد يكفي فيه مقدمة واحدة، قالوا: إنّه ربما أدرجَ في «القياس» قول زائد، أي مقدمة ثالثة زائدة على مقدمتين لغرض فاسد أو صحيح، كبيان المقدمتين، ويسمّونه «المركّب» (ر١، ١٩٠، ٩)

- الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه (ر١، ١٩٢، ٩)

- وجه الدليل «العلم بلزوم المدلول له» سواءً سُمّي «استحضارًا» أو «تفطّنًا» أو غير ذلك. فمتى استحضر في ذهنه لزوم المدلول له علم أنّه دالّ عليه (ر١، ١٩٤، ١٥)

- «الوسط» هو الدليل، وهو الواسطة في العلم بين الملزوم واللازم، وهما المحكوم والمحكوم عليه، فإنّ الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكمًا له (ر١، ١٩٤، ٢١)

- إن جاز أن يدّعي (النظّار المتأخرون) في الدليل الذي لا يحتاج إلّا إلى مقدّمة أنّ الأخرى مضمرة محذوفة جاز أن يدّعي فيما يحتاج إلى إثنتين أنّ الثالثة محذوفة، وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث، وليس لذلك حدّ (ر١، ٢٠٠، ١٢)

- إذا كان المدلول لازمًا للدليل فمعلوم أنّ اللازم إمّا أن يكون مساويًا للملزوم، وإمّا أن يكون أعمّ منه. فالدليل إمّا أن يكون مساويًا للحكم المدلول في العموم والخصوص، وإمّا أن يكون أخصّ منه، لا يكون الدليل أعمّ منه (ر١، ٢٠٣، ١)

- الدليل هو «الحدّ الأوسط»، وهو أعمّ من «الأصغر» أو مساوٍ له، و«الأكبر» أعمّ منه أو مساوٍ له. و«الأكبر» هو الحكم، والصفة، والخبر، وهو محمول النتيجة. و«الأصغر»

هو المحكوم عليه، الموصوف، المبتدأ، وهو موضوع النتيجة (ر١، ٢٠٣، ٢١)

- الدليل معدول عن الدالّ، وهو ما يؤكّد فيه صفة الدلالة، فكل دليل دالّ، وليس كل دالّ دليلًا. (فت٢، ١٧، ١١)

- آيات الأنبياء وبراهينهم وهي الأدلّة والعلامات المستلزمة لصدقهم؛ والدليل لا يكون إلّا مستلزمًا للمدلول عليه مختصًّا به، لا يكون مشتركًا بينه وبين غيره، فإنه يلزم من تحقّقه تحقّق المدلول، وإذا انتفى المدلول انتفى هو؛ فما يوجد مع وجود الشيء ومع عدمه لا يكون دليلًا عليه؛ بل الدليل ما لا يكون إلّا مع وجوده فما وجد مع النبوّة تارة ومع عدم النبوّة تارة لم يكن دليلًا على النبوّة، بل دليلها ما يلزم من وجوده وجودها. وهنا اضطرب الناس فقيل دليلها جنس يختصّ بها وهو الخارق للعادة؛ فلا يجوز وجوده لغير نبي، لا ساحر؛ ولا كاهن؛ ولا ولي، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة وغيرهم كابن حزم وغيره. وقيل بل الدليل هو الخارق للعادة بشرط الاحتجاج به على النبوّة والتحدّي بمثله؛ وهذا منتفٍ في السحر والكرامة كما يقول ذلك من يقوله من متكلّمي أهل الإثبات كالقاضيين أبي بكر وأبي يعلى وغيرهما... وفرق بين أن يقال العلم والبيان وقراءة القرآن لا يكون إلّا من حي؛ وبين أن يقال كونه حيًّا يوجب أن يكون عالمًا قارئًا. ومن هنا دخل الغلط على هؤلاء. وليس في الكتاب والسنّة تعليق الحكم بهذا الوصف؛ بل ولا ذكر خرق العادة ولا لفظ المعجز. وإنّما فيه آيات وبراهين، وذلك يوجب اختصاصها بالأنبياء. (نبا، ٢٨، ٣)

- أصول الإسلام أربعة: دالّ ودليل؛ ومبين ومستدلّ. فالدال هو الله، والدليل هو القرآن، والمبين هو الرسول... والمستدلّ هم أولو العلم وأولو الألباب الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم. (نبا، ٣٩، ٣)

- الدليل والسماع والإرادة يطلق على ثلاثة أمور منهم من يريد به البدعي دون الشرعي فيريدون بالدليل ما ابتدعوه من الأدلّة الفاسدة والنظر فيها ومن السماع والإرادة ما ابتدعوه من اتباع ذوقهم ووجدهم وما تهواه أنفسهم وسماع الشعر والغناء الذي يحرّك هذا الوجد التابع لهذه الإرادة النفسانية التي مضمونها اتباع ما تهوى الأنفس بغير هدى من الله. ومنهم من يريد مطلق الدليل والنظر ومطلق السماع والإرادة من غير تقييدها لا بشرعي ولا ببدعي فهؤلاء يفسّرون قوله ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ﴾ (الزمر: ١٨) بمطلق القول الذي يدخل فيه القرآن والغناء ويستمعون إلى هذا وهذا وأولئك يفسّرون الإرادة بمطلق المحبة للإله من غير تقييدها بشرعي ولا بدعي ويجعلون الجميع من أهل الإرادة سواء عَبَدَ الله بما أمر الله به ورسوله من التوحيد وطاعة الرسول أو كان عابدًا للشيطان مشركًا عابدًا بالبدع وهؤلاء أوسطهم وهم أحسن حالًا من الذين قيّدوا ذلك بالبدعي. وأما القسم الثالث فهم صفوة الأمة وخيارها المتبعون للرسول علمًا وعملًا يدعون إلى النظر والاستدلال والاعتبار بالآيات والأدلّة والبراهين التي بعث الله بها رسوله وتدبّر القرآن وما فيه من البيان ويدعون إلى المحبة والإرادة الشرعية وهي محبة الله وحده وإرادة عبادته وحده لا شريك له بما أمر به على لسان رسوله فهم لا يعبدون إلّا الله ويعبدونه بما

شرع وأمر ويستمعون ما أحبّ استماعه. (نبا، ٤٧، ٦)

- الدليل الدالّ على المدلول عليه ليس من شرط دلالته استدلال أحد به بل ما كان النظر الصحيح فيه موصلًا إلى علم فهو دليل، وإن لم يستدلّ به أحد، فالآيات أدلّة وبراهين تدل سواء استدلّ به النبي أو لم يستدلّ وما لا يدلّ إذا لم يستدل! به لا يدلّ إذا استدلّ به ولا ينقلب ما ليس بدليل دليلًا إذا استدلّ به مدع لدلالته. (نبا، ١٠٦، ٢١)

- الأجود أن يقال جميع الأدلّة عقلية بمعنى أن العقل إذا تصوّرها علم أنها تدلّ فإن الدليل هو ما يكون النظر الصحيح فيه مفضيًا إلى العلم بالمدلول عليه، وإنما يكون النظر الصحيح لمن يعقل دلالة الدليل، فمن لم يعقل كون الدليل مستلزمًا للمدلول لم يستدلّ به ومن عقل ذلك استدلّ به فهو يدلّ بصفة هو في نفسه عليها لا بصفة هي في المستدلّ، لكن كونه عقليًّا يرجع إلى أن المستدلّ علمه بعقله وهذا صفة في المستدلّ لا فيه أو الأجود أن يقال الدليل قد يدلّ بمجرّده وقد يدلّ بقصد الدالّ على دلالته، فالأول لا يحتاج إلى قصد الدلالة كما تقول النحاة إن الأصوات تدلّ بالطبع وتدلّ بالوضع، فالذي يدلّ بالطبع كالنحنحة والسعال والبكاء ونحو ذلك من الأصوات وهذا ليس كلامًا، وحينئذٍ فما يدلّ بقصد الدالّ أحقّ بالدلالة ودلالته أكمل ولهذا كانت دلالة الكلام على مقصود المتكلّم وهي دلالة سمعية أكمل من جميع أنواع الأدلّة على مراده، وهو البيان الذي علّمه الله الإنسان امتنّ بذلك على عباده فمنها ما يدلّ بمجرّده ومنها ما يدلّ بقصد الدال فإذا انضمّ إليه ما يعرف أنه قصد الدلالة دلّ فالدليل هنا في الحقيقة قصد الدال للدلالة وهي دلالة لا تنتقض إذا لم يجوز عليه الكذب وإنما الذي دلّ به على قصده هو دلّ بجعله دليلًا لم يدلّ بمجرّده فهو دليل بالاختيار لا بمجرّده، فالأقوال والأفعال التي يقصد بها الدلالة تدلّ باختيار الدالّ بها لا بمجرّدها ودلالتها تعلم بالعقل وقد يفتقر من العقل إلى أكثر مما يفتقر إليه العقلي المجرّد لأنها تحتاج إلى أن يعلم قصد الدال ولكن ما يحصل بها من الدلالة أوضح وأكثر كالكلام. وعلى هذا فإذا أريد تقسيمها إلى عقلي ووضعي أي إلى عقلي مجرّد وإلى وضعي يحتاج مع العقل إلى قصد من الدالّ فهو تقسيم صحيح. (نبا، ١٢٠، ١٥)

- الدليل الذي هو الآية والبرهان يجب طرده... فإنه لو كان تارة يتحقّق مع وجود المدلول عليه وتارة يتحقّق مع عدمه فإذا تحقّق لم يعلم هل وجد المدلول أم لا فإنه كما يوجد مع وجوده يوجد مع عدمه ولهذا كان الدليل إما مساويًا للمدلول عليه وإما أخصّ منه لا يكون أعمّ من المدلول. ولهذا لم يكن للأمور المعتادة دلالة على ما هو أخصّ كطلوع الشمس والقمر والكواكب لا يدلّ على صدق أحد ولا كذبه لا مدّعي النبوّة ولا غيره، فإنها توجد مع كذب الكاذب كما توجد مع صدق الصادق، لكن يدلّ على ما هو أعمّ منها وهو وجود الرب وقدرته ومشيئته وحكمته، فإن وجود ذاته وصفاته ثابت سواء كانت هذه المخلوقات موجودة أو لم تكن، فيلزم من وجود المخلوق وجود خالقه ولا يلزم من عدمه عدم خالقه، فلهذا كانت المخلوقات كلها آيات للرب فما من مخلوق إلّا وهو آية له هو دليل وبرهان

وعلامة على ذاته وصفاته ووحدانيته، وإذا عدم كان غيره من المخلوقات يدلّ على ما دلّ عليه ويجتمع على المعلوم الواحد من الأدلّة ما لا يحصيه إلّا الله، وقد يكون الشيء مستلزمًا لدليل معيّن فإذا عدم عرف انتفاؤه وهذا مما يكون لازمًا ملزومًا فتكون الملازمة من الطرفين فيكون كل منهما دليلًا، وإذا قدر انتفاؤه كان دليلًا على انتفاء الآخر كالأدلّة على الأحكام الشرعية فما من حكم إلّا جعل الله عليه دليلًا وإذا قدر انتفاء جميع الأدلّة الشرعية على حكم علم أنه ليس حكمًا شرعيًا، وكذلك ما تتوفّر الهمم والدواعي على نقله، فإنه إذا نقل دلّ التواتر على وجوده وإذا لم ينقل مع توفّر الهمم والدواعي على نقله لو كان موجودًا علم أنه لم يوجد كالأمور الظاهرة التي يشترك فيها الناس، مثل موت ملك وتبدّل ملك وتبدّل ملك بملك وبناء مدينة ظاهرة وحدوث حادث عظيم في المسجد أو البلد، فمثل هذه الأمور لا بدّ أن ينقلها الناس إذا وقعت فإذا لم تنقل نقلًا عامًّا بل نقلها واحد علم أنه قد كذب. (نبا، ١٧٥، ٧)

- الدليل الذي هو الآية والعلامة ينقسم إلى ما يدلّ بنفسه وإلى ما يدلّ بدلالة الدال به، فيكون الدليل في الحقيقة هو الدالّ به الذي قصد أن يدلّ به، وقد جعل ذلك علامة وآية ودليلًا، والذي يدلّ بنفسه يعلم أنه يدلّ بنفسه وإن لم يعلم أن أحدًا جعله دليلًا وإن كان في نفس الأمر كل مخلوق قد جعله الله آية ودلالة وهو سبحانه عليم مريد، فلا يمكن أن يقال لم يرد بالمخلوقات أن تكون أدلّة له ولا أنّها ليست دليلًا يجعلها أدلّة كما قد يطلقه طائفة من النظّار ولكن يستدلّ بها مع عدم النظر في كونها جعلت أدلّة كما قد يطلقه إذ كان فيها مقاصد كثيرة غير الدلالة، والذي جعلها دليلًا وهو الله جعل ذاتها يستدلّ بها مع قطع النظر عن كونها هي دليلًا، فما من مخلوق إلّا ويمكن الاستدلال به على الخالق والمحدث نفسه يعلم بصريح العقل أن له محدثًا، وهذه الأدلّة التي تدلّ بنفسها قد تسمّى الأدلّة العقلية ويسمّى النوع الآخر الأدلّة الوضعية لكونها إنما دلّت بوضع واضع. والتحقيق أن كلاهما عقلي إذا نظر فيه العقل علم مدلوله لكن هذه تدلّ بنفسها وتلك تدلّ بقصد الدالّ بها فيعلم بها قصده وقصده هو الدالّ بها، كالكلام فإنه يدلّ بقصد المتكلّم به وإرادته وهو يدلّ على مراده وهو يدلّنا بالكلام على ما أراد ثم يستدلّ بإرادته على لوازمها، فإن اللازم أبدًا مدلول عليه بملزومه. والآيات التي تدلّ بنفسها مجرّدة نوعان منها ما هو ملزوم مدلول عليه بذاته لا يمكن وجود ذاته دون وجود لازمه المدلول عليه، مثل دلالة المخلوقات على الخالق ومنها ما هو مستلزم له مدّة طويلة أو قصيرة فتدلّ عليه تلك المدّة مثل نجوم السموات، فإنّه يستدلّ بها على الجهات والأمكنة وعلى غيرها من النجوم وعلى الزمان ماضيه وغابره ما دام العالم على هذه الصورة. (نبا، ١٧٨، ٢٢)

- الدليل ليس هو القضية العامة بل الدليل أن النبيذ المتنازع فيه مسكر وهو إحدى المقدّمتين، وهذه قضية خاصة أخصّ من مسمّى المسكر فإن المسكر يتناول المتّفق على تحريمه والمتنازع فيه، وهذا هو الحدّ الأوسط وهو المتكرّر في المقدّمتين الذي هو محمول في الصغرى موضوع في الكبرى فالاستدلال وقع بإسكاره على أنه خمر ومحرّم ومسكر النبيذ المتنازع فيه أخصّ من مسمّى المسكر والخمر، والمقدّمة الثانية الكبرى وهي قولنا وكل مسكر

خمر ليست هي الدليل بل لا بدّ من الصغرى معها وهي خاصة، فالمدلول عليه إن كان تحريم النبيذ المتنازع فيه فهذا إنّما يدلّ على تحريمه أنه مسكر وليس إسكاره أعمّ منه بل يلزم من ثبوت إسكاره ثبوته، فإن ثبوت الموصوف بدون الصفة ممتنع فإسكاره دلّ على تحريمه وليس تحريمه أعمّ من إسكاره بل جنس الإسكار والحرام أعمّ من هذا المسكر فهذا المحرّم، لكن هذا العام ليس هو الدليل بدون الخاص بل قوله كل مسكر حرام يدلّ على تحريم كل مسكر مطلقًا من غير تعيين فيكون الإسكار مستلزمًا للتحريم والمسكر أخصّ من الحرام وهذا استدلال بالخاص على العام. فوجود المسكر أخصّ من وجود الحرام حيث كان مسكر كان الحرام موجودًا وليس إذا كان الحرام موجودًا يجب وجود المسكر لأن المحرّمات كثيرة كالدم والميتة ولحم الخنزير، فالحدّ الأوسط وهو المسكر دلّ على ثبوت الأعمّ وهو التحريم من الأخصّ في الأخصّ وهو النبيذ المتنازع فيه فالمدلول عليه التحريم وهو أعمّ من المسكر فهو استدلال بالخاص على العام لكن المعنى العام الكلّي لا يوجد في الخارج عامًّا كليًّا بل معيّنًا، فهو استدلال على نوع من أنواعه وهو التحريم الثابت في النبيذ المتنازع فيه، وهذا أخصّ من مطلق التحريم كما أن مسكره أخصّ من مطلق المسكر ومن هنا ظنّوا أنهم استدلّوا بالعام على الخاص حيث استدلّوا بتحريم كل مسكر على تحريم هذا المسكر وليس الأمر كذلك بل الذي دلّ على تحريم هذا المسكر ليس هو مجرّد القضية العامة الكلّية بل لا بدّ معها من قضية أخصّ منها جزئيّة، مثل قولنا هذا النبيذ مسكر وبهذا الخاص يعلم ثبوت ذلك لا بمجرّد العام، والدليل هنا ليس هو أعمّ من المدلول عليه ولا يمكن ذلك قط. (نبا، ١٨٢، ٢)

- الدليل قد يكون مطابقًا للمدلول عليه ملازمًا له ليس أعمّ منه ولا أخصّ منه كالكواكب التي في السماء المتلازمة التي يستدلّ بكل منها على الآخر، وكالناطقية والإنسانية التي يستدلّ بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر ... فإن هذا ليس استدلالًا بعام على خاص ولا بخاص على عام ولا بخاص على نظيره بطريق التمثيل بل هو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر. (نبا، ١٨٤، ١)
- الدليل على الشيء لا يكون دليلًا على وجوده وعلى عدمه فلا يكون ما يدلّ على النبوّة أو غيرها وعلى صدق المخبر بذلك دليلًا على كذب المخبر بذلك ولا دليلًا على النبوّة مع انتفاء النبوّة. (نبا، ٢٥٥، ٧)

دليل التمانع

- الذي سمّوه دليل التمانع، برهان تام على مقصودهم (المتكلّمين). وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية. (در٩، ٣٥٤، ١٠)

دليل شرعي

- الدليل الشرعيّ لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعيّ ويكون مقدّمًا عليه، بل هذا بمنزلة من يقول: إنّ البدعة التي لم يشرّعها الله تعالى تكون مقدّمة على الشرعة التي أمر الله بها، أو يقول: الكذب مقدّم على الصدق، أو يقول: خبر غير النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يكون مقدّمًا على خبر النبي، أو يقول: ما نهى الله عنه يكون خيرًا ممّا أمر الله به،

ونحو ذلك. وهذا كلّه ممتنع. (أص، ٢١٩، ١٥)

دليل العقل

- دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع؛ لأن العقل ضعيف عاجز، والشبهات تعرض له كثيرًا، وهذه المتاهة والمحارات التي اضطرب فيها العقلاء لا أثق فيها بعقل يخالف الشرع. (در١، ١٨٧، ١١)

دليلان

- لا بدّ من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين، وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيًا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتّفاق العقلاء سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظنّ لا يدفع اليقين. وأما إن كانا جميعًا ظنّيين فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما فأيهما ترجّح كان هو المقدّم سواء كان سمعيًا أو عقليًا، ولا جواب عن هذا إلّا أن يقال الدليل السمعي لا يكون قطعيًا وحينئذٍ فيقال هذا مع كونه باطلًا فإنه لا ينفع فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعيًا لا لكونه عقليًا ولا لكونه أصلًا للسمع وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع وهذا باطل. (ب١، ٤٢، ١٧)

دهاقون

- رؤساء القرى الذين هم الدهاقين. (ش، ٧، ١٥)

دواوين الخراج والفَيْء

- كان للأمصار دواوين الخراج والفيء وما يقبض من الأموال؛ وكان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وخلفاؤه يحاسبون العمّال على الصدقات والفيء وغير ذلك، فصارت الأموال في هذا الزمان وما قبله ثلاثة أنواع: نوع يستحق الإمام قبضه بالكتاب والسنّة والإجماع، كما ذكرنا، ونوع يحرم أخذه بالإجماع، كالجنايات التي تؤخذ من أهل القرية لبيت المال، لأجل قتيل قتل بينهم، وإن كان له وارث، أو على حدٍّ إرتُكِبَ - وتسقط عنه العقوبة بذلك، كالمكوس التي لا يسوغ وضعها اتّفاقًا، ونوع فيه اجتهاد وتنازع كمالِ مَنْ لَهُ ذو رحم - وليس بذي فرض ولا عصبة، ونحو ذلك. (ش، ٤١، ١٩)

دور

- التسلسل الذي في معنى الدور مثل أن يقال لا يحدث حادث أصلًا حتى يحدث حادث وهذا أيضًا باطل بضرورة العقل واتّفاق العقلاء. (ب٢، ١٤٦، ٢)

- أما الدور فقد يراد به أنه لا يوجد هذا إلّا مع هذا ولا هذا إلّا مع هذا ويسمّى هذا الدور المعي الاقتراني ويراد به أنه لا يوجد هذا إلّا بعد هذا ولا هذا إلّا بعد هذا ونحو ذلك وهو الدور القبلي. فالأول ممكن كالأمور المتضايفة مثل البنوّة والأبوّة وكالمعلولين لعلّة واحدة وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها إلّا مع الآخر كصفات الخالق سبحانه المتلازمة وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط. وأما الثاني فممتنع فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلّا بعد ذاك وذاك لا يوجد إلّا

بعد هذا لزم أن يكون ذاك موجودًا قبل هذا وهذا قبل ذاك فيكون كل من هذا وذاك موجودًا قبل أن يكون موجودًا فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة وذلك كله ممتنع ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلًا لهذا أو علّة فاعلة أو علّة غائية ونحو ذلك. (ب٣، ١١٢، ٣)

- لفظ "التسلسل" فيه إجمال واشتباه، كما في لفظ "الدَّوْر"، فإن الدور يراد به: الدور القَبْلي، وهو ممتنع بصريح العقل واتّفاق العقلاء، ويراد به الدور المَعِيُّ الاقتراني، وهو جائز بصريح العقل واتّفاق العقلاء، ومن أطلق امتناع الدور فمراده الأول، أو هو غالط في الإطلاق. ولفظ "التسلسل" يراد به التسلسل في المؤثّرات، وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل، وهذا باطل بصريح العقل واتّفاق العقلاء، وهذا هو التسلسل الذي أمر النبي صلّى الله عليه وسلّم بأن يُستعاذ بالله منه، وأمر بالانتهاء عنه، وأن يقول القائل: "آمنت بالله ورسله". (در١، ٣٦٣، ٣)

- أما الدور: فقد يُراد به أنه لا يوجد هذا إلّا مع هذا، ولا هذا إلّا مع هذا، ويسمّى هذا الدور المعيّ الاقتراني. ويراد به أنه لا يوجد هذا إلّا بعد هذا، ولا هذا إلّا بعد هذا، ونحو ذلك، وهو الدور البعدي فالأول ممكن، كالأمور المتضايفة، مثل البنوّة والأبوّة، وكالمعلولين لعلّة واحدة، وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها إلّا مع الآخر، كصفات الخالق سبحانه المتلازمة، وكصفاته مع ذاته، وكسائر الشروط، وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط. وأما الثاني فممتنع، فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلّا بعد ذاك، وذاك لا يوجد إلّا بعد هذا، لزم أن يكون ذاك موجودًا قبل هذا، وهذا قبل ذاك، فيكون كل من هذا وذاك موجودًا قبل أن يكون موجودًا، فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة، وذلك كله ممتنع. (در٣، ١٤٣، ٤)

- حقيقة قولهم (المنطقيون) إنّه لا يعلم «الذاتي» من «غير الذاتي» حتى تُعلم «الماهية»، ولا تعلم «الماهية» حتّى تُعلم الصفات «الذاتية» - التي منها تؤلّف «الماهية». وهذا دَور (ر١، ٩٤، ١٢)

- لو عُرّف العلم بغيره لزم الدور (ر١، ٩٨، ١١)

- الدور "نوعان": فالدور القبلي السبقي ممتنع: وهو أن لا يوجد هذا إلّا بعد هذا ولا يوجد هذا إلّا بعد هذا وهذا دور العلل، وأما الدور المعي الاقتراني وهو أنه لا يكون هذا إلّا مع هذا ولا يكون هذا إلّا مع هذا فهذا هو الدور في الشروط وما أشبهها من المتضايفات والمتلازمات، ومثل هذا جائز. (فت٨، ١٥٣، ٢)

دور بعدي

- أما الدور: فقد يُراد به أنه لا يوجد هذا إلّا مع هذا، ولا هذا إلّا مع هذا، ويسمّى هذا الدور المعيّ الاقتراني. ويراد به أنه لا يوجد هذا إلّا بعد هذا، ولا هذا إلّا بعد هذا، ونحو ذلك، وهو الدور البعدي فالأول ممكن، كالأمور المتضايفة، مثل البنوّة والأبوّة، وكالمعلولين لعلّة واحدة، وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها إلّا مع الآخر، كصفات الخالق سبحانه

المتلازمة، وكصفاته مع ذاته، وكسائر الشروط، وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط. وأما الثاني فممتنع، فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلّا بعد ذاك، وذاك لا يوجد إلّا بعد هذا، لزم أن يكون ذاك موجودًا قبل هذا، وهذا قبل ذاك، فيكون كل من هذا وذاك موجودًا قبل أن يكون موجودًا، فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة، وذلك كله ممتنع. (در٣، ١٤٣، ٦)

دور قبلي

- اتّفق العقلاء على أنه لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلًا للآخر لا بمعنى كونه علّة فاعلة ولا بغير ذلك من المعاني. وأما كون كل من الشيئين شرطًا للآخر فإنه يجوز وهذا هو الدور المعيّ وذاك هو الدور القبلي. (ب٣، ٨٨، ٣١)

- أما الدور فقد يراد به أنه لا يوجد هذا إلّا مع هذا ولا هذا إلّا مع هذا ويسمّى هذا الدور المعي الاقتراني ويراد به أنه لا يوجد هذا إلّا بعد هذا ولا هذا إلّا بعد هذا ونحو ذلك وهو الدور القبلي. فالأول ممكن كالأمور المتضايفة مثل البنوّة والأبوّة وكالمعلولين لعلّة واحدة وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها إلّا مع الآخر كصفات الخالق سبحانه المتلازمة وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط. وأما الثاني فممتنع فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلّا بعد ذاك وذاك لا يوجد إلّا بعد هذا لزم أن يكون ذاك موجودًا قبل هذا وهذا قبل ذاك فيكون كل من هذا وذاك موجودًا قبل أن يكون موجودًا فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة وذلك كله ممتنع ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلًا لهذا أو علّة فاعلة أو علّة غائية ونحو ذلك. (ب٣، ١١٢، ٣)

دور معي

- اتّفق العقلاء على أنه لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلًا للآخر لا بمعنى كونه علّة فاعلة ولا بغير ذلك من المعاني. وأما كون كل من الشيئين شرطًا للآخر فإنه يجوز وهذا هو الدور المعيّ وذاك هو الدور القبلي. (ب٣، ٨٨، ٣١)

دور معي إقتراني

- أما الدور: فقد يُراد به أنه لا يوجد هذا إلّا مع هذا، ولا هذا إلّا مع هذا، ويسمّى هذا الدور المعيّ الاقتراني. ويراد به أنه لا يوجد هذا إلّا بعد هذا، ولا هذا إلّا بعد هذا، ونحو ذلك، وهو الدور البعدي فالأول ممكن، كالأمور المتضايفة، مثل البنوّة والأبوّة، وكالمعلولين لعلّة واحدة، وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها إلّا مع الآخر، كصفات الخالق سبحانه المتلازمة، وكصفاته مع ذاته، وكسائر الشروط، وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط. وأما الثاني فممتنع، فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلّا بعد ذاك، وذاك لا يوجد إلّا بعد هذا، لزم أن يكون ذاك موجودًا قبل هذا، وهذا قبل ذاك، فيكون كل من هذا وذاك موجودًا قبل أن يكون موجودًا، فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة، وذلك كله ممتنع. (در٣، ١٤٣، ٥)

دوران

- «التجربة» تحصلُ بنظره واعتباره وتدبّره

(العقل)، كحصولِ الأثر المعيّن دائرًا مع المؤثِّر المعيّن دائمًا. فيرى ذلك عادة مستمرّة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب. فيضمّ «المناسبة» إلى «الدوران» مع «السبر والتقسيم» (ر١، ١٠٧، ٢٢)

- إثبات العلّة في الأصل لا بدّ فيها من «الدوران» أو «التقسيم» (ر١، ٢٠٩، ٢٦)
- ما ذكروه (المنطقيون) من أنّ «قياس التمثيل» إنما يثبت بِ«الدوران» أو «التقسيم». وكلاهما لا يفيد إلّا الظن، قول باطل. ويلزمهم مثل ذلك في «قياس الشمول» (ر١، ٢٣٠، ١٨)

دين

- الدين يتضمّن معنى الخضوع والذلّ يقال: دنته، فدان. أي أذللته فذلّ. ويقال: يدين الله، ويدين لله أي يعبد الله ويطيعه، ويخضع له. فدين اللّه: عبادته وطاعته والخضوع له. (ع، ٤٣، ١٣)
- 'الدين' مصدر، والمصدر يضاف إلى الفاعل والمفعول، يقال دان فلان فلانًا إذا عبده وأطاعه، كما يقال دانه إذا أذلّه. فالعبد يدين الله أي يعبده ويطيعه، فإذا أضيف الدين إلى العبد فلأنه العابد المطيع، وإذا أضيف إلى الله فلأنه المعبود المطاع. (فت١٥، ١٥٨، ٧)
- الدين مبني على أصلين: أن لا يعبد إلّا الله وحده لا شريك له، ولا يعبد إلّا بما شرع، لا نعبده بالبدع. (فت٢٦، ١٥١، ٣)
- الدين هو إقامة حق العبودية، وهو فعل ما عليك، وما أمرت به، أما الخوارق فهي من حق الربوبية، إذ لم يؤمر بها العبد، وإن كانت بسعي من العبد، فإن الله هو الذي يخلقها بما ينصبه من الأسباب. والعبد ينبغي له أن يهتمّ بما عليه، وما به أمر. (مع، ٥٢، ١١)

دين الإسلام

- دين الإسلام مبني على أصلين: أن نعبد الله وحده لا شريك له، وأن نعبده بما شرّعه من الدين وهو ما أمرت به الرسل أمر إيجاب أو أمر استحباب، فيعبد في كل زمان بما أمر به في ذلك الزمان. (فت١، ١٨٩، ١٣)

ديوان الجيش

- لم يكن للأموال المقبوضة والمقسومة، ديوان جامع، على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وأبي بكر رضي الله عنه، بل كان يُقسَّم المال شيئًا فشيئًا، فلمّا كان في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كثر المال، واتّسعت البلاد، وكثر الناس، فجعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم؛ وديوان الجيش - في هذا الزمان - مشتمل على أكثره؛ وذلك الديوان هو أهم دواوين المسلمين. (ش، ٤١، ١٧)

ديوان العطاء

- لم يكن للأموال المقبوضة والمقسومة، ديوان جامع، على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وأبي بكر رضي الله عنه، بل كان يُقسَّم المال شيئًا فشيئًا، فلمّا كان في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كثر المال، واتّسعت البلاد، وكثر الناس، فجعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم؛ وديوان الجيش - في هذا الزمان - مشتمل على أكثره؛ وذلك الديوان هو أهم دواوين المسلمين. (ش، ٤١، ١٦)

ذ

ذات

- الذات إن أريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها يمتنع وجودها بدون تلك الصفات، وإذا قدّر عدم اللازم لزم عدم الملزوم، فلا يمكن فرض الذات الموجودة في الخارج منفكّة عن لوازمها حتى يقال هي زائدة أو ليست زائدة، لكن يقدر ذلك تقديرًا في الذهن وهو القسم الثاني. فإذا أريد بالذات ما يقدر في النفس مجرّدًا عن الصفات فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المقدرة في النفس، ومن قال من متكلّمة أهل السنّة إن الصفات زائدة على الذات فتحقيق قوله أنها زائدة على ما أثبته المنازعون من الذات فإنهم أثبتوا ذاتًا مجرّدة عن الصفات ونحن نثبت صفاتها زائدة على ما أثبتوه هم، لا أنا نجعل في الخارج ذاتًا قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها. فإن الحي الذي يمتنع أن لا يكون إلّا حيًّا كيف تكون له ذات مجرّدة عن الحياة وكذلك ما لا يكون إلّا عليمًا قديرًا كيف تكون ذاته مجرّدة عن العلم والقدرة، والذين فرّقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا القيام بالنفس والقدم ونحو ذلك من الصفات النفسية بخلاف العلم والقدرة فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره فجعلوه من النفسية، وما يمكن تقديرها بدونه فجعلوه معنويًّا. ولا ريب أنه لا يعقل موجود قائم بنفسه ليس قائمًا بنفسه بخلاف ما يقدر أنه عالم فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم وهذا التقدير عاد إلى ما قدّروه في أنفسهم وإلّا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية، فهو عالم بنفسه وذاته وهو عالم بالعلم وهو قادر بنفسه وذاته وهو قادر بالقدرة فله علم لازم لنفسه وقدرة لازمة لنفسه وليس ذلك خارجًا عن مسمّى إسم نفسه. (ب٣، ١٢، ٣)

- الذات لا تكون إلّا بصفاتها اللازمة وصفاتها لا تكون إلّا بها، وإذا سمّى المسمّى هذا افتقارًا أو سمّى هذه أجزاء وسمّى هذا الاجتماع تركيبًا لم يكن في هذه التسمية ما يوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقرًا إلى فاعل، وما جعله افتقارًا ليس هو افتقار المفعول إلى الفاعل والمعلول إلى العلّة الفاعلة وإنّما هو تلازم ومن سمّاه افتقارًا لا يمكنه أن يفسّره إلّا بافتقار المشروط إلى الشرط والشرط إلى المشروط، ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع عليه. وإنما الممتنع أن يفتقر إلى مباين له فيكون وجود الواجب متوقّفًا على وجود مباين، فإن كان المباين علّة له لم يكن موجودًا بنفسه بل ممكنًا له فاعل وعلّة وإن قدّر أنه شرط فيه وهو غني عنه، وما كان مشروطًا بما هو غني عنه لم يكن موجودًا بنفسه فلا يجوز أن يكون الرب الخالق تعالى الذي له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقّفًا على شيء مباين له بل ولا على شيء غني عنه بوجه من الوجوه لا على فاعل ولا شرط وهذا هو الذي يقوم عليه الدليل. (ب٣، ٢٦٩، ١٢)

- الذات أو الوجود الذي لا اختصاص له بحقيقة من الحقائق، ولا صفة من الصفات هو المخصّص للعالم كله بما هو عليه من

الحقائق والصفات والمقادير. وأنه علّة تامة موجبة للمعلول. ومع أن الحوادث من المعلولات ليست أعيانها أزلية ولم يكن فيه ما يوجب تأخّر شيء من المعلولات ولا قام به صفة ولا معنى، ولا فعل يوجب التخصيص لا بحقيقة دون حقيقة ولا بصفة دون صفة ولا لحادث دون حادث، ولا لتأخير ما يتأخّر والعالم يشهد فيه من الحقائق المختلفة والحوادث الحادثة ما يعلم معه بالضرورة أنه لا بدّ له من مخصّص، وهم لا يثبتون إلّا وجودًا مطلقًا ليس فيه اختصاص وجودي بوجه من الوجوه فضلًا عن أن يكون مقتضيًا لتخصيص حقيقة دون حقيقة وصفة دون صفة والحدوث من غير سبب يقتضي الحدوث. (ب٤، ١٨٥، ٢٣)

- لا ريب أنه لا يمكن وجود الذات إلّا موصوفة بلوازمها، ولا يمكن أن توجد صفاتها إلّا بوجودها، فاجتماع الذات بالصفات واجتماع الأمور المتلازمة شرط في وجود كل منها وهي أيضًا شرط في وجود ذلك الاجتماع، وليس شيء من ذلك معلولًا لفاعل ولا مفتقرًا إلى مباين، وتوقف أحدهما على الآخر هو من باب الدور الاقتراني المعيّ، لا من باب الدور السبقي القبلي، والأول جائز، والثاني ممتنع، فإن الأمور المتلازمة لا يوجد بعضها إلّا مع بعض، وليس بعضها فاعلًا لبعض، بل إن كانت واجبة الوجود بنفسها وإلّا افتقرت كلها إلى فاعل. (در٣، ٤٢٠، ١١)

- لفظ "الذات" يُراد به: الذات الموصوفة بالعلم، وحينئذٍ فقولنا: "هل هو عالم بالذات أو بالعلم؟" كلام واحد، لأن لفظ "الذات" متضمّن للعلم على هذا التفسير، فلا يكون قولنا: "أو بالعلم" قسمًا آخر. ويُراد بالذات المجرّدة عن العلم، فهذه لا حقيقة لها إذا كانت الذات لا تكون إلّا عالمة، كما أن ما لا يكون إلّا حيًّا لا يمكن وجوده منفكًّا عن كونه حيًّا. وما لا يكون إلّا متحيّزًا لا يمكن وجوده منفكًّا عن التحيّز، فما لا يمكن وجوده إلّا عالمًا وقادرًا، ويمتنع وجوده غير عالم قادر، كيف يكون تقديره غير عالم قادر، كيف يكون تقديره غير عالم ولا قادر ممكنًا في الخارج؟ ونفس العلم والقدرة هو نفس كونه عالمًا قادرًا على قول الجمهور، الذين ينفون أن تكون الأحوال زائدة في الخارج على الصفات. (در٥، ٣٤، ١٤)

- لفظ "ذات" لفظ مولّد، وهو تأنيث "ذو"، ومعنى ذات: أي ذات علم، وذات قدرة، وذات حياة. (در١٠، ١٥٧، ٩)

- توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدَّور (ر١، ٩٤، ٥)

- يتوقف معرفة «الذات» - التي هي «الماهية» - على معرفة «الذاتيّات»، وتتوقف معرفة «الذاتيات» - أي معرفة كونها هي «الذاتيات» لهذه «الماهية» دون غيرها من «اللوازم» - على معرفة «الذات». فيتوقف معرفتها على معرفتها. فلا يُعرف هو ولا يُعرف «الذاتيات» (ر١، ٩٥، ٤)

- من تصوّر «الذات» بهذه «اللوازم» فتصوُّره أتمّ ممّن لم يتصوّرها بهذه «اللوازم» (ر١، ١٠٥، ١٠)

ذات الله تعالى

- ذات الله تعالى أكبر من أن تحيط بها عقول

البشر أو تدركها أفكار الإنسان. (عقد، ١٣، ٢)

ذات مجرّدة عن الصفات

- الرسول لم يخبر قط بقدم ذات مجرّدة عن الصفات والأفعال، بل النصوص الإلهية متظاهرة باتّصاف الرب بالصفات والأفعال. وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنّة، وهم يسلّمون أن هذا هو الذي يظهر من النصوص، ولكن أخبر عن الله بأسمائه الحسنى وآياته المثبتة لصفاته وأفعاله، وأنه: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الفرقان: ٥٩). فمن قال: "إن الأفلاك قديمة أزلية" فقوله مناقض لقول الرسول صلّى الله عليه وسلّم بلا ريب، كما أن من قال "إن الرب تعالى لا علم له ولا قدرة ولا كلام ولا فعل" فقوله مناقض لقول الرسول، وليس مع واحد منهما عقل صريح يدلّ على قوله، بل العقل الصريح مناقض لقوله... مثل ما يقال: إن العقل الصريح يعلم أن إثبات عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ممتنع، كإثبات علم بلا عالم وقدرة بلا قادر. وأعظم امتناعًا من ذلك أن يكون العلم هو العالم، والعلم هو القدرة؛ فهذا قول نفاة الصفات. (در٢، ١٥٠، ٧)

ذاتي

- ليس بين ما سمّوه (المنطقيون) «ذاتيًا» وما سمّوه «لازمًا» للماهية في الوجود والذهن فرق حقيقي في الخارج (ر١، ٥٠، ٢٠)
- يقولون (المنطقيون): «الذاتي» هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف «العرضي». ويقسمون العرضي إلى «لازم» و«عارض» (ر١، ٨٣، ٨)
- «الذاتي» ما كان معلولاً للماهية، بخلاف «اللازم» (ر١، ٨٣، ١٥)
- إنّ ما ذكروه (المنطقيون) من الفرق بين «العرضي اللازم» للماهية و«الذاتي» لا حقيقة له. فإنّ «الزوجية والفرديّة» للعدد الزوج والفرد مثل «الناطقية» و«الصهالية» للحيوان - الإنسان والفرس (ر١، ٨٨، ٢٢)
- ما جعلوه (المنطقيون) هو «الذاتي يتقدّم تصوّره في الذهن لتصوّر الموصوف، دون الآخر، فباطل (ر١، ٨٩، ٢٥)
- يقولون (المنطقيون): «الذاتي» يتقدّم على الماهية في الذهن وفي الخارج، ويسمّونه «الجزء المقوّم لها». ويقولون: أجزاء الماهية متقدّمة عليها في الذهن وفي الخارج، لأنّ الماهية مركّبة منها، وكل مركّب فإنّه مسبوق بمفرداته (ر١، ٩٠، ٩)
- اشتراطهم (المناطقة) مثلاً ذكر «الفصول» التي هي «الذاتيات المميزة» مع تفريقهم بين «الذاتي» و«العرضي اللازم» للماهية غير ممكن (ر١، ٩٤، ٢)
- حقيقة قولهم (المنطقيون) إنّه لا يعلم «الذاتي» من «غير الذاتي» حتى تُعلم «الماهية»، ولا تعلم «الماهية» حتّى تُعلم الصفات «الذاتية» - التي منها تؤلّف «الماهية». وهذا دَور (ر١، ٩٤، ١٢)

ذاتي مقوّم

- تفريق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ما سمّوه ذاتيًا مقوّمًا داخلًا في الحقيقة وما سمّوه عرضيًا خارجًا عن الذات مع كونه لازمًا لها وتفريقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية، ... وبيّن أن هذه

الفروق إنّما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصوّر في الأذهان وهو الذي قد يسمّى ماهية وبين ما يوجد في الأعيان وهو الذي قد يسمّى وجودها، وإن ما يتصوّر في النفس من المعاني ويعبّر عنه بالألفاظ له لفظ دلّ عليه بالمطابقة هو الدالّ على تلك الماهية وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية واللفظ المذكور دالّ عليه بالتضمّن وله معنى يلزمه خارج عنه فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها واللفظ يدلّ عليه بالالتزام، وتلك الماهية التي في الذهن هي بحسب ما يتصوّره الذهن من صفات الموصوف تكثر تارة وتقلّ تارة وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة. وأما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلّها لازمة له لا تقوم ذاته مع عدم شيء منها وليس منها شيء يسبق الموصوف في الوجود العيني كما قد يزعمونه من أن الذاتي يسبق الموصوف في الذهن والخارج، وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصوّرة في الذهن كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ. (ب٣، ١٩، ٢٤)

- فرّق أهل المنطق بين الذاتي المقوّم والعرضي اللازم فإنه يعود إلى ذلك حيث جعلوا الذاتي أن ما لا تتصوّر الماهية بدون تصوّره، والعرضي ما يمكن تصوّرها بدون تصوّره. وليس هذا بفرق في نفس الأمر وإنما يعود إلى ما تقدّره الأذهان فإنه ما من تصوّر إلّا وفوقه تصوّر أتمّ منه. فإن أريد بالتصوّر مطلق الشعور بالشيء فيمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق أو جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق، وإن أرادوا التصوّر التام فقول القائل حيوان ناطق لا يوجب التصوّر التام للموصوف بل ما من تصوّر إلّا وفوقه تصوّر أكمل منه، فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه وإن قالوا نريد به التصوّر التام للصفات الذاتية عادت المطالبة بالفرق، فيبقى الكلام دورًا. وهذا كما أنهم يقولون ماهية الشيء هي المركّبة من الصفات الذاتية ثم يقولون الصفات الذاتية هي التي يتوقّف تحقّق الماهية عليها أو يقف تصوّر الماهية عليها فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها فيبقى الكلام دورًا. كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقوّمة لها سابقة لها في الحقيقة في الوجودين الذهني والخارجي مع العلم بأن الذات أحقّ بأن تكون سابقة من الصفات إن قدّر أن هناك سبقًا وإلّا فهما متلازمان. وإذا قيل هي أجزاء قيل إن كانت جوهرًا كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة وإن كانت أعراضًا فهي صفات. فإذا قيل الإنسان حيوان ناطق قيل إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضًا فهي صفات الإنسان وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان وجوهر هو حيوان وجوهر هو ناطق وجوهر هو جسم وجوهر هو حسّاس وجوهر هو نامٍ ومعلوم فساد هذا. وحقيقة الأمر أنها لما يتصوّر في الأذهان وصفات لما هو موجود في الأعيان وأن الذات هي أحقّ بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات. وأيضًا فإن أرادوا تصوّر الصفات مفصلة فمعلوم أن قولهم حيوان ناطق لا يوجب تصوّر سائر الذاتيات مفصّلة فإن كونه جسمًا ناميًا وحسّاسًا ومتحرّكًا بالإرادة لا يدلّ عليه إسم الحيوان دلالة مفصّلة بل مجملة، وإن أرادوا بالتصوّر التصوّر سواء كان مجملًا أو مفصلًا فمعلوم أن

لفظ الإنسان يدلّ على الحيوان والناطق كما يدلّ لفظ الحيوان على الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة فيكون إسم الإنسان كافيًا في تعريف صفات الإنسان مثل ما أن لفظ الحيوان كاف في تعريف صفات الحيوان، فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلّا بلفظ يدلّ على صفاته الذاتية دلالة مجملة وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء وكان ما جعلوه حدًّا من جنس ما جعلوه إسمًا. فإن كان أحدهما دالًّا على الذات فكذلك الآخر وإلّا فلا يجوز جعل أحدهما مصوّر للحقيقة دون الآخر. (ب٣، ٢٢٤، ٢٦)

ذاتيات

- قالوا: «الذاتيات» هي «أجزاء الماهية» وهي متقدِّمة عليها في الذهن وفي الخارج. و«الاجزاء» هي هذه الصفات. فجعلوا صفة الموصوف متقدِّمة عليه في الخارج. وهذا ممّا يُعلم بصريح العقل بطلانه (ر١، ٩١، ٣)

ذكر

- الذكر بالاسم المضمر المفرد أبعد عن السنّة، وأدخل في البدعة، وأقرب إلى ضلال الشيطان؛ فإن من قال: يا هو يا هو، أو: هو هو، ونحو ذلك، لم يكن الضمير عائدًا إلّا إلى ما يصوّره قلبه، والقلب قد يهتدي وقد يضلّ. (ع، ١٥٩، ٤)

ر

رؤية

- السماع مخاطبات، والرؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويسمّى ذلك كشفًا ومكاشفة، أي: كشف له عنه. (مع، ٣٠، ١)

رؤية الله

- المسلمون في رؤية الله على ثلاثة أقوال: فالصحابة والتابعون وأئمة المسلمين على أن الله يرى في الآخرة بالأبصار عيانًا وأن أحدًا لا يراه في الدنيا بعينه لكن يرى في المنام ويحصل للقلوب في المكاشفات والمشاهدات ما يناسب حالها. ومن الناس من تقوى مشاهدة قلبه حتى يظنّ أنه رأى ذلك بعينه وهو غالط، ومشاهدات القلوب تحصل بحسب إيمان العبد ومعرفته في صورة مثالية كما قد بسط في غير هذا الموضع. والقول الثاني قول نفاة الجهمية أنه لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة. والثالث قول من يزعم أنه يرى في الدنيا والآخرة. (رس١، ١٠٠، ٣)

رؤية النبي ربه

- رؤية النبي صلّى الله عليه وسلّم ربّه كلام معروف لعائشة وابن عباس، فعائشة أنكرت الرؤية، وابن عباس ثبت عنه في صحيح مسلم أنه قال: رأى محمد ربه بفؤاده مرّتين. وكذلك ذكر أحمد عن أبي ذر وغيره أنه أثبت رؤيته بفؤاده وهذا المنصوص عن ابن عباس وأبي ذر وغيرهما هو المنصوص عن أحمد وغيره من أئمة السنّة، ولم يثبت عن أحد منهم إثبات الرؤية بالعين في الدنيا، كما لم يثبت عن أحد منهم إنكار الرؤية في الآخرة، ولكن كلا القولين تقول به طوائف من الجهمية، فالنفي يقول به متكلّمة الجهمية، والإثبات يقول به بعض متصوّفة الجهمية كالاتّحادية وطائفة من غيرهم، وهؤلاء الاتّحادية يجمعون بين النفي والإثبات، كما يقول ابن سبعين: عين ما ترى ذات لا ترى، وذات لا ترى عين لا ترى. ونحو ذلك، لأن مذهبهم مستلزم الجمع بين النقيضين، فهم يقولون في عموم الكائنات ما قالته النصارى في المسيح، ولهذا تنوّعوا في ذلك تنوّع النصارى في المسيح. (ح، ٦٥، ١٧)

رأس الحزب

- أما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزّب أي تصير حزبًا، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم. وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصّب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمّن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحق والباطل، فهذا من التفرّق الذي ذمّه الله تعالى ورسوله فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البرّ والتقوى ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان. (رس١، ١٥٢، ١٧)

راع

- إنّ الوالي راعٍ على الناس بمنزلة راعي الغنم؛ كما قالَ النبي صلّى الله عليه وسلّم: "كُلُّكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيَّته، فالإمام الَّذي على النَّاس راعٍ وهو مسئول عن رعيَّته، والمرأة راعية في بيتِ زوجها، وهي مسئولة عن رعيَّتها، والولد راعٍ في مال أبيه، وهو مسئول عن رعيَّته، والعبدُ راعٍ في مالِ سيِّده، وهو مسئول عن رعيَّته؛ ألا فكلُّكم راعٍ وكلُّكم مسئول عن رعيَّته". أخرجاه فيَ الصحيحين، وقال صلى الله عليه وسلم: "ما من راعٍ يسترعيه الله رعيَّة، يموت يوم يموت، وهو غاشٌ لها، إلَّا حرَّم الله عليه رائحة الجنَّة" رواه مسلم. (ش، ١١، ١٤)

رافضة

- الرافضة من المتظاهرين بالإسلام من أصناف الباطنية الملحدين الذين هم في الباطن من الصابئة الفلاسفة الخارجين عن حقيقة متابعة المرسلين الذين لا يوجبون اتباع دين الإسلام ولا يحرّمون اتباع ما سواه من الأديان. بل يجعلون الملل بمنزلة المذاهب والسياسات التي يسوغ اتباعها وأن النبوّة نوع من السياسة العادلة التي وضعت لمصحلة العامة في الدنيا، فإن هذا الصنف يكثرون ويظهرون إذا كثرت الجاهلية وأهلها، ولم يكن هناك من أهل العلم بالنبوّة والمتابعة لها من يظهر أنوارها الماحية لظلمة الضلال، ويكشف ما في خلافها من الإفك والشرك والمحال، وهؤلاء لا يكذبون بالنبوّة تكذيبًا مطلقًا بل هم يؤمنون ببعض أحوالها ويكفرون ببعض الأحوال، وهم متفاوتون فيما يؤمنون به ويكفرون به من تلك الخلال، فلهذا يلتبس أمرهم بسبب تعظيمهم للنبوّات على كثير من أهل الجهالات. والرافضة والجهمية هم الباب لهؤلاء الملحدين منهم يدخلون إلى سائر أصناف الإلحاد في أسماء الله وآيات كتابه المبين كما قرّر ذلك رؤوس الملاحدة من القرامطة الباطنية وغيرهم من المنافقين. (من١، ٢، ١٧)

- لفظ الرافضة إنما ظهر لما رفضوا زيد بن علي بن الحسين في خلافة هشام، وقصة زيد بن علي بن الحسين كانت بعد العشرين ومائة سنة إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين ومائة في آخر خلافة هشام. قال أبو حاتم البستي قتل زيد بن علي بن الحسين بالكوفة سنة اثنتين وعشرين وصلب على خشبة وكان من أفاضل أهل البيت وعلمائهم وكانت الشيعة تنتحله. قلت ومن زمن خروج زيد افترقت الشيعة إلى رافضة وزيدية فإنه لما سئل عن أبي بكر وعمر فترحم عليهما رفضه قوم فقال لهم رفضتموني فسمّوا رافضة لرفضهم إياه، وسمّي من لم يرفضه من الشيعة زيديًا لانتسابهم إليه. ولما صلب كانت العباد تأتي إلى خشبته بالليل فيتعبّدون عندها والشعبي توفي في أوائل خلافة هشام أو آخر خلافة يزيد بن عبد الملك أخيه سنة خمس ومائة أو قريبًا من ذلك، فلم يكن لفظ الرافضة معروفًا إذ ذاك وبهذا يعرف كذب لفظ الأحاديث المرفوعة التي فيها لفظ الرافضة، ولكن كانوا يسمّون بغير ذلك الاسم كما يسمّون الخشبية لقولهم إنا لا نقاتل بالسيف إلّا مع إمام معصوم فقاتلوا بالخشب. ولهذا جاء في بعض الروايات عن الشعبي ما رأيت أحمق من الخشبية فيكون المعبّر عنهم بلفظ الرافضة ذكره بالمعنى مع ضعف عبد الرحمن ومع أن الظاهر أن هذا الكلام إنّما هو نظم عبد الرحمن

بن مالك بن مغول وتأليفه، وقد سمع منه طرفًا عن الشعبي وسواء كان هو ألّفه ونظمه لما رآه من أمور الشيعة في زمانه ولما سمع عنهم أو لما سمع من أقوال أهل العلم فيهم أو بعضه أو مجموع الأمرين أو بعضه لهذا وبعضه لهذا، فهذا الكلام معروف بالدليل الذي لا يحتاج فيه إلى نقل وإسناد وقول القائل إن الرافضة تفعل كذا المراد به بعض الرافضة. (من١، ٨، ١٤)

الرب

- لا بدّ من إثبات خاصة الرب التي بها يتميّز عمّا سواه. وذلك مدلول "آياته" سبحانه التي يستلزم ثبوتُها نفسه، لا يدلّ على هذه "قياس"، لا "برهاني" ولا "غير برهاني" (ر١، ١٦٤، ٢)

- الرب متّصف بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات، فلو كان جسمًا كالأجسام لزم من اتّصافه بهذه الصفات المحال وذلك من وجهين: الأول أنه لو اتّصف بهذه الصفات فإما أن يكون كل جزء من أجزائه متّصفًا بجميع الصفات، وإما أن يكون المتّصف بجملتها بعض الأجزاء، وإما أن يكون كل جزء مختصًا بصفة، وإما أن تقوم كل صفة من هذه الصفات مع اتّحادها بجملة الأجزاء. فإن كان الأول يلزم منه تعدّد الآلهة. وأما الثاني فهو ممتنع لأنه لا أولوية لبعض تلك الأجزاء بأن يكون هو المتّصف دون الباقي ولأنه يلزم أن يكون الإله هو ذلك الجزء دون غيره، لأن حكم العلّة لا يتعدّى محلّها، وإن كان الثالث فلا أولوية أيضًا، وإن كان الرابع فهو محال لما فيه من قيام المتّحد بالمتعدّد. (ب٤، ١٥٨، ٢)

- "الله" هو الإله المعبود، فهذا الإسم أحقّ بالعبادة؛ ولهذا يقال: الله أكبر. الحمد لله، سبحان الله لا إله إلّا الله، و"الرب" هو المربي الخالق الرازق الناصر الهادي، وهذا الإسم أحقّ باسم الاستعانة والمسألة. (فت١٤، ١٣، ١)

ربا

- الربا فيما يجوز تأجيله إنما يكون في الجنس الواحد، لأجل الفضل. فإذا قيل في الأجرة أو الثمن أو نحوهما: إنه ربا، مع جواز تأجيله. فلأنه معاوضة بجنسه متفاضلًا، لأن الربا إما ربا النسأ، وذلك لا يكون إلّا فيما يجوز تأجيله، وإما ربا الفضل، وذلك لا يكون إلّا في الجنس الواحد. فإذا انتفى ربا النسأ الذي هو التأخير لم يبق إلّا ربا الفضل، الذي هو الزيادة في الجنس الواحد. وهذا يكون إذا كان التقبّل بجنس مغل الأرض، مثل: أن يقبل الأرض التي فيها نخل يتمر. فيكون مثل المزابنة. وهذا مثل اكتراء الأرض بجنس الخارج منها إذا كان مضمونًا في الذمّة. مثل: أن يكتريها ليزرع فيها حنطة بحنطة معلومة. ففيه روايتان عن أحمد. إحداهما: أنه ربا، كقول مالك. وهذا مثل القبالة التي كرهها ابن عمر؛ لأنه ضمن الأرض للحنطة بحنطة معلومة، فكأنه ابتاع حنطة بحنطة تكون أكثر أو أقلّ، فيظهر الربا. (فت٢٩، ٦٨، ٦)

ربا الفضل

- الربا فيما يجوز تأجيله إنما يكون في الجنس الواحد، لأجل الفضل. فإذا قيل في الأجرة

أو الثمن أو نحوهما: إنه ربا، مع جواز تأجيله. فلأنه معاوضة بجنسه متفاضلًا، لأن الربا إما ربا النسأ، وذلك لا يكون إلّا فيما يجوز تأجيله، وإما ربا الفضل، وذلك لا يكون إلّا في الجنس الواحد. فإذا انتفى ربا النسأ الذي هو التأخير لم يبق إلّا ربا الفضل، الذي هو الزيادة في الجنس الواحد. وهذا يكون إذا كان التقبّل بجنس مغل الأرض، مثل: أن يقبل الأرض التي فيها نخل يتمر. فيكون مثل المزابنة. وهذا مثل اكتراء الأرض بجنس الخارج منها إذا كان مضمونًا في الذمّة. مثل: أن يكتريها ليزرع فيها حنطة بحنطة معلومة. ففيه روايتان عن أحمد. إحداهما: أنه ربا، كقول مالك. وهذا مثل القبالة التي كرهها ابن عمر؛ لأنه ضمن الأرض للحنطة بحنطة معلومة، فكأنه ابتاع حنطة بحنطة تكون أكثر أو أقلّ، فيظهر الربا. (فت٢٩، ٦٨، ٩)

ربا النسأ

- الربا فيما يجوز تأجيله إنما يكون في الجنس الواحد، لأجل الفضل. فإذا قيل في الأجرة أو الثمن أو نحوهما: إنه ربا، مع جواز تأجيله. فلأنه معاوضة بجنسه متفاضلًا، لأن الربا إما ربا النسأ، وذلك لا يكون إلّا فيما يجوز تأجيله، وإما ربا الفضل، وذلك لا يكون إلّا في الجنس الواحد. فإذا انتفى ربا النسأ الذي هو التأخير لم يبق إلّا ربا الفضل، الذي هو الزيادة في الجنس الواحد. وهذا يكون إذا كان التقبّل بجنس مغل الأرض، مثل: أن يقبل الأرض التي فيها نخل يتمر. فيكون مثل المزابنة. وهذا مثل اكتراء الأرض بجنس الخارج منها إذا كان مضمونًا في الذمّة. مثل: أن يكتريها ليزرع فيها حنطة بحنطة معلومة. ففيه روايتان عن أحمد. إحداهما: أنه ربا، كقول مالك. وهذا مثل القبالة التي كرهها ابن عمر؛ لأنه ضمن الأرض للحنطة بحنطة معلومة، فكأنه ابتاع حنطة بحنطة تكون أكثر أو أقلّ، فيظهر الربا. (فت٢٩، ٦٨، ٨)

رباط في الثغور

- الرباط في الثغور أفضل من المجاورة بمكّة والمدينة، والعمل بالرمح والقوس في الثغور أفضل من صلاة التطوّع. وأما في الأمصار البعيدة من العدو فهو نظير صلاة التطوّع. (فت٢٨، ١٢، ٤)

ربيون

- قيل في: (ربيون) هنا: إنهم العلماء، فلما جعل هؤلاء هذا كلفظ الرباني، وعن ابن زيد هم الأتباع كأنه جعلهم المربوبين. والأول أصحّ من وجوه: - أحدها: أن الربانيين عين الأحبار، وهم الذين يربون الناس، وهم أئمتهم في دينهم، ولا يكون هؤلاء إلّا قليلًا. الثاني: أن الأمر بالجهاد والصبر لا يختصّ بهم، وأصحاب الأنبياء لم يكونوا كلهم ربانيين وإن كانوا قد أعطوا علمًا ومعهم الخوف من الله عزّ وجلّ. الثالث: أن استعمال لفظ الرباني في هذا ليس معروفًا في اللغة. الرابع: أن استعمال لفظ الربي في هذا ليس معروفًا في اللغة؛ بل المعروف فيها هو الأول، والذين قالوه قالوا: هو نسبة للرب بلا نون والقراءة المشهورة ربي بالكسر، وما قالوه إنما يتوجّه على من قرأه بنصب الراء، وقد

قرئ بالضم، فعلم أنها لغات. الخامس: أن الله تعالى يأمر بالصبر والثبات كل من يأمره بالجهاد، سواء كان من الربانيين أو لم يكن. السادس: أنه لا مناسبة في تخصيص هؤلاء بالذكر، وإنما المناسب ذكرهم في مثل قوله: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ﴾ (المائدة: ٦٣). وفي قوله: ﴿وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾ (آل عمران: ٧٩) فهناك ذكرهم به مناسبًا. السابع: قيل: إن الرباني منسوب إلى الرب، فزيادة الألف والنون كاللحياني وقيل إلى تربيته الناس، وقيل إلى ربان السفينة وهذا أصحّ؛ فإن الأصل عدم الزيادة في النسبة، لأنهم منسوبون إلى التربية، وهذه تختصّ بهم، وأما نسبتهم إلى الرب فلا اختصاص لهم بذلك؛ بل كل عبد له فهو منسوب إليه، إما نسبة عموم أو خصوص ولم يسم الله أولياءه المتّقين ربانيين، ولا سمّى به رسله وأنبياءه، فإن الرباني من يرب الناس، كما يرب الرباني السفينة؛ ولهذا كان الربانيون يذمّون تارة، ويمدحون أخرى، ولو كانوا منسوبين إلى الرب لم يذمّوا قط، وهذا هو الوجه الثامن: إنها إن جعلت مدحًا فقد ذمّوا في مواضع، وإن لم تكن مدحًا لم يكن لهم خاصة يمتازون بها من جهة المدح، وإذا كان منسوبًا إلى رباني السفينة بطل قول من يجعل الرباني منسوبًا إلى الرب، فنسبة الربيون إلى الرب أولى بالبطلان. التاسع: إنه إذا قدر أنهم منسوبون إلى الرب: فلا تدلّ النسبة على أنهم علماء؛ نعم تدلّ على إيمان وعبادة وتألّه، وهذا يعمّ جميع المؤمنين، فكل من عبد الله وحده لا يشرك به شيئًا فهو متألّه عارف بالله، والصحابة كلهم كذلك، ولم يسمّوا ربانيين ولا ربيون، وإنما جاء أن ابن الحنفية قال لما مات ابن عباس: اليوم مات رباني هذه الأمة، وذلك لكونه يؤدّبهم بما آتاه الله من العلم؛ والخلفاء أفضل منهم، ولم يسمّوا ربانيين، وإن كانوا هم الربانيين، وقال إبراهيم: كان علقمة من الربانيين؛ ولهذا قال مجاهد: هم الذين يربون الناس بصغار العلم قبل كباره، فهم أهل الأمر والنهي، والأحبار يدخل فيه من أخبر بالعلم ورواه عن غيره وحدث به وإن لم يأمر، أو ينه، وذلك هو المنقول عن السلف في الرباني، نقل عن علي قال "هم الذين يغذون الناس بالحكمة ويربونهم عليها" وعن ابن عباس قال: "هم الفقهاء المعلمون". قلت: أهل الأمر والنهي هم الفقهاء المعلمون. وقال قتادة وعطاء: هم الفقهاء العلماء الحكماء. قال ابن قتيبة: واحدهم رباني وهم العلماء المعلّمون. قال أبو عبيد: أحسب الكلمة عبرانية أو سريانية، وذلك أن أبا عبيد زعم أن العرب لا تعرف الربانيين. قلت: اللفظة عربية منسوبة إلى ربّان السفينة الذي ينزلها ويقوم لمصلحتها؛ ولكن العرب في جاهليتهم لم يكن لهم ربّانيون؛ لأنهم لم يكونوا على شريعة منزلة من الله عزّ وجلّ. (فت١، ٦١، ٣)

رحم محرّم

- كل امرأتين بينهما رحم محرّم فإنه يحرّم الجمع بينهما، بحيث لو كانت إحداهما ذكرًا لم يجز له التزوّج بالأخرى؛ لأجل النسب. فإن الرحم المحرّم لها "أربعة أحكام" حكمان متّفق عليهما. وحكمان متنازع فيهما، فلا يجوز ملكهما بالنكاح، ولا وطئهما. فلا يتزوّج الرجل ذات رحمه المحرّم؛ ولا يتسرى بها. وهذا متّفق عليه؛

بل هنا يحرّم من الرضاع ما يحرّم من النسب؛ فلا تحلّ له بنكاح؛ ولا ملك يمين؛ ولا يجوز له أن يجمع بينهما في ملك النكاح، فلا يجمع بين الأختين؛ ولا بين المرأة وعمّتها وبين المرأة وخالتها. وهذا أيضًا متّفق عليه. ويجوز له أن يملكهما؛ لكن ليس له أن يتسراهما. فمن حرّم جمعهما في النكاح حرّم جمعهما في التسرّي، فليس له أن يتسرّى الأختين ولا الأمة وعمّتها؛ والأمة وخالتها. وهذا هو الذي استقرّ عليه قول أكثر الصحابة؛ وهو قول أكثر العلماء. (فت٣٢، ٦٩، ٦)

رزْق

- الذي ذكرناه في الرزق، والعطاء، الذي هو السخاء، وبذل المنافع. (ش، ٦١، ٦)

رسل

- الرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يعلم العقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقليّة بزعمهم اعتقدوها حقًّا، وهي باطل، وعارضوا بها النبوّات وما جاءت به، والمعرضون عنه صدّقوا بأشياء باطلة، ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة، وخرجوا عن التمييز الذي فضّل الله به بني آدم على غيرهم. والأساطين من هؤلاء الفحول معترفون بأنّ العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامّة المطالب الإلهيّة. وإذا كان هذا فالواجب تلقّي علم ذلك من النبوّات. (أص، ١٩١، ١٧)
- إنما الرسل وسائط في تبليغ رسالاته لا سبيل لأحد إلى السعادة إلّا بطاعة الرسل. وأما خلقه وهداه ونصره ورزقه فلا يقدر عليه إلّا الله تعالى فهذا لا يتوقّف على حياة الرسل وبقائهم، بل ولا يتوقّف نصر الخلق ورزقهم على وجود الرسل أصلًا بل قد يخلق ذلك بما شاء من الأسباب بواسطة الملائكة أو غيرهم، وقد يكون لبعض البشر في ذلك من الأسباب ما هو معروف في البشر. وأما كون ذلك لا يكون إلّا بواسطة من البشر أو أن أحدًا من البشر يتولّى ذلك كله ونحو ذلك فهذا كله باطل. (من١، ٢٣، ١)

رسول

- النبي هو الذي ينبئه الله وهو ينبئ بما أنبأ الله به فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كان إنّما يعمل بالشريعة قبله ولم يرسل هو إلى أحد يبلغه عن الله رسالة فهو نبي وليس برسول. (نبا، ١٧٢، ٢٥)

رضاع محرم

- الرضاع المحرّم فيه ثلاثة أقوال مشهورة هي ثلاث روايات عن أحمد. "أحدها" أنه يحرّم كثيره وقليله. وهي مذهب مالك، وأبي حنيفة؛ لاطلاق القرآن. "والثاني" لا تحرّم الرضعة والرضعتان، ويحرّم ما فوق ذلك. وهو مذهب طائفة؛ لقوله صلّى الله عليه وسلّم في الحديث الصحيح: "لا تحرّم الرضعة والرضعتان" وروي "المصّة، والمصّتان" وروي "الإملاجة؛ والإملاجتان" فنفي التحريم عنهما وبقي الباقي على العموم والمفهوم. "والثالث" أنه لا يحرّم إلّا خمس رضعات، وهو مذهب الشافعي وظاهر مذهب أحمد، لحديثين صحيحين. (فت٣٤، ٣٥، ٦)

رطوبة

- الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، ولهذا كان تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب، وإن كانت النار نفسها حارة يابسة، فإنها جسم بسيط، واليبس ضدّ الرطوبة، والرطوبة يعنى بها البَلَّة كرطوبة الماء، ويعنى بها سرعة الانفعال، فيدخل في ذلك الهواء، فكذلك يعنى باليبس عدم البلّة، فتكون النار يابسة، ويراد باليبس بطء الشكل والانفعال، فيكون التراب يابسًا دون النار، فالتراب فيه اليبس بالمعنيين، بخلاف النار، لكن الحيوان الذي فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة: التراب، والماء، والهواء. (در١، ٣٤، ٢)

رعيّة

- (وهذه) رسالة مبنيّة على آية الأمراء في كتاب الله؛ وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ۝ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ (النساء: ٥٨ - ٥٩). (قال العلماء) نزلت الآية الأولى في ولاةِ الأمور؛ عليهم أن يؤدّوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلتْ الثانية في الرعيّة من الجيوش وغيرهم؛ عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قَسْمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلّا أن يأمروا بمعصية الله، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ فإنْ تنازعوا في شيء ردُّوه إلى كتاب الله وسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم. وإن لم تفعل ولاة الأمر ذلك، أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله، لأنّ ذلك من طاعة الله ورسوله. (ش، ٥، ٣)

- هذا القسم (الأموال) يتناول الولاة والرعيّة، فعلى كل منهما: أن يؤدّي إلى الآخر ما يجب أداؤه إليه، فعلى ذي السلطان ونوابّه في العطاء، أن يُؤتوا كل ذي حقٍّ حقَّه، وعلى جباة الأموال، كأهل الديوان أن يؤدُّوا إلى ذي السلطان، ما يجب إيتاؤه إليه؛ وكذلك على الرعيّة، الذين يجب عليهم الحقوق؛ وليس للرعيّة أن يطلبوا من ولاة الأموال مالًا يستحقّونه. (ش، ٢٩، ٨)

رقى وعزائم أعجمية

- الرقى والعزائم الأعجمية: هي تتضمّن أسماء رجال من الجن يدعون؛ ويستغاث بهم ويقسم عليهم بمن يعظّمونه فتطيعهم الشياطين بسبب ذلك في بعض الأمور. وهذا من جنس السحر والشرك. (فت١، ٣٦٢، ١٢)

ركوع

- الطواف لا يشرّع إلّا بالبيت العتيق باتّفاق المسلمين. ولهذا اتّفقوا على تضليل من يطوف بغير ذلك، مثل من يطوف بالصخرة، أو بحجرة النبي صلّى الله عليه وسلّم، أو بالمساجد المبنيّة بعرفة، أو منى، أو غير ذلك، أو بقبر بعض المشائخ، أو بعض أهل البيت، كما يفعله كثير من جهّال المسلمين فإن الطواف بغير البيت العتيق لا يجوز باتّفاق المسلمين، بل من اعتقد ذلك دينًا وقربة عرف أن ذلك ليس بدين باتّفاق المسلمين، وأن ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام،

فإن أصرّ على اتّخاذه دينًا قتل. وأما "الاعتكاف" فهو مشروع في المساجد، دون غيرها، وأما الركوع مع السجود فهو مشروع في عموم الأرض. (فت٢٦، ٢٥١، ٢)

رواية الحديث

- المستحبُّ رواية الحديث بألفاظه، فإن نَقَله على المعنى وأبْدَلَ اللفظَ بغيره بما يقوم مقامه من غير شبهة ولا لَبْس على سامعه جاز، إذا كان عارفًا بالمعنى كالحسن ونحوه. (سود، ٢٨١، ١٩)

روح

- الخوض في مسألة الروح: هل هي قائمة بنفسها، أم هي عرض؟ فكلام الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة في أن الروح: عين قائمة بنفسها تخرج من البدن، وتصعد وتعرج، وتنعَّم وتعذَّب، وتتكلّم وتُسأل وتجيب، وأمثال ذلك أكثر من أن يمكن سطره هنا، فكيف يُقال: إن الصحابة ماتوا وما عرفوا هل الروح عين قائمة بنفسها، أو صفة من الصفات؟ وإن كانوا هم كانوا لا يتخاطبون بلفظ الجسم والعرض. (در٨، ٥٢، ١٠)

- الروح التي فينا فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية، وقد أخبرت النصوص أنها تعرج وتصعد من سماء إلى سماء، وأنها تقبض من البدن وتسلّ منه كما تسلّ الشعرة من العجينة، والناس مضطربون فيها، فمنهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءًا من البدن، أو صفة من صفاته كقول بعضهم إنها النفس أو الريح التي تردّد في البدن، وقول بعضهم إنها الحياة أو المزاج، أو نفس البدن، ومنهم طوائف من أهل الفلسفة يصفونها بما يصفون به واجب الوجود، وهي أمور لا يتّصف بها إلّا ممتنع الوجود فيقولون لا هي داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة، ولا متحرّكة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عرض، وقد يقولون: إنها لا تدرك الأمور المعيّنة والحقائق الموجودة في الخارج، وإنما تدرك الأمور الكلّية المطلقة، وقد يقولون: إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة، وربما قالوا: ليست داخلة في أجسام العالم ولا خارجة عنها، مع تفسيرهم للجسم بما لا يقبل الإشارة الحسّية، فيصفونها بأنها لا يمكن الإشارة إليها، ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تلحقها بالمعدوم والممتنع، وإذا قيل لهم: إثبات مثل هذا ممتنع في ضرورة العقل، قالوا: بل هذا ممكن بدليل أن الكلّيات موجودة وهي غير مشار إليها، وقد غفلوا عن كون الكلّيات لا توجد كلّية إلّا في الأذهان لا في الأعيان فيعتمدون فيما يقولون به في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال الذي لا يخفى فساده على غالب الجهّال. واضطراب النفاة والمثبتة في الروح كثير، وسبب ذلك أن الروح التي تسمّى بالنفس الناطقة عند الفلاسفة ليست هي من جنس هذا البدن ولا من جنس العناصر والمولّدات منها، بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس، فصار هؤلاء لا يعرفونها إلّا بالسلوب التي توجد مخالفتها للأجسام المشهودة، وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة وكلا القولين خطأ، وإطلاق القول عليها بأنها جسم أو ليست

بجسم يحتاج إلى تفصيل. (تد، ٢٠، ١٧)

- الروح - التي تسمّى بالنفس الناطقة عند الفلاسفة - ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولّدات منها؛ بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس، فصار هؤلاء لا يعرفونها إلّا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة، وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة وكلا القولين خطأ. (فت٣، ٣٢، ٧)

- الروح بمفردها لا تنعم ولا تعذّب، وإنما الروح هي الحياة، وهذا يقوله طوائف من أهل الكلام: من المعتزلة، وأصحاب أبي الحسن الأشعري، كالقاضي أبي بكر، وغيرهم؛ وينكرون أن الروح تبقى بعد فراق البدن. وهذا قول باطل؛ خالفه الأستاذ أبو المعالي الجويني وغيره؛ بل قد ثبت في الكتاب والسنّة، واتّفاق سلف الأمة أن الروح تبقى بعد فراق البدن، وأنها منعمة أو معذّبة. "والفلاسفة" الإلهيون يقولون بهذا؛ لكن ينكرون معاد الأبدان، وهؤلاء يقرّون بمعاد الأبدان؛ لكن ينكرون معاد الأرواح، ونعيمها وعذابها بدون الأبدان؛ وكلا القولين خطأ وضلال، لكن قول الفلاسفة أبعد عن أقوال أهل الإسلام، وإن كان قد يوافقهم عليه من يعتقد أنه متمسّك بدين الإسلام، بل من يظنّ أنه من أهل المعرفة والتصوّف، والتحقيق والكلام. (فت٤، ٢٨٣، ٧)

- الروح، والنور، فالروح الحياة، والنور النور. (فت١٩، ٩٤، ٨)

روح الآدمي

- روح الآدمي مخلوقة، مبدعة باتّفاق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنّة، وقد حكى إجماع العلماء على أنها مخلوقة غير واحد من أئمة المسلمين، مثل "محمد بن نصر المروزي" الإمام المشهور، الذي هو أعلم أهل زمانه بالإجماع والإختلاف، أو من أعلمهم. وكذلك "أبو محمد بن قتيبة" قال في "كتاب اللقط" لما تكلّم على خلق الروح قال: النسم الأرواح. قال: وأجمع الناس على أن الله خالق الجثّة، وبارئ النسمة: أي خالق الروح. وقال أبو إسحاق بن شاقلا فيما أجاب به في هذه المسألة، سألت رحمك الله عن الروح مخلوقة أو غير مخلوقة، قال: هذا مما لا يشكّ فيه من وفق للصواب، إلى أن قال: والروح من الأشياء المخلوقة، وقد تكلّم في هذه المسألة طوائف من أكابر العلماء والمشائخ، وردّوا على من يزعم أنها غير مخلوقة. (فت٤، ٢١٦، ٨)

ز

زكاة

- "الزكاة في اللغة" النماء والزيادة في الصلاح. يقال: زكا الشيء إذا نما في الصلاح، فالقلب يحتاج أن يتربّى فينمو ويزيد حتى يكمل ويصلح، كما يحتاج البدن أن يربّى بالأغذية المصلحة له، ولا بدّ مع ذلك من منع ما يضرّه، فلا ينمو البدن إلّا بإعطاء ما ينفعه ومنع ما يضرّه، كذلك القلب لا يزكو فينمو ويتمّ صلاحه إلّا بحصول ما ينفعه ودفع ما يضرّه، وكذلك الزرع لا يزكو إلّا بهذا. (فت١٠، ٩٦، ٥)

- لفظ الزكاة في اللغة يدلّ على النموّ، والزرع. يقال فيه: زكا، إذا نما، ولا ينمو إلّا إذا خلص من الدغل. فلهذا كانت هذه اللفظة في الشريعة تدلّ على الطهارة. (فت٢٥، ٨، ٦)

- أفهم الشرع أنها شرّعت (الزكاة) للمواساة، ولا تكون المواساة إلّا فيما له مال من الأموال، فحدّ له أنصبة، ووضعها في الأموال النامية، فمن ذلك ما ينمو بنفسه؛ كالماشية، والحرث، وما ينمو بتغيّر عينه والتصرّف فيه كالعين، وجعل المال المأخوذ على حساب التعب، فما وجد من أموال الجاهلية هو أقلّه تعبًا ففيه الخمس، ثم ما فيه التعب من طرف واحد فيه نصف الخمس، وهو العشر فيما سقته السماء، وما فيه التعب من طرفين فيه ربع الخمس، وهو نصف العشر فيما سقى بالنضج، وما فيه التعب في طول السنة كالعين ففيه ثمن ذلك وهو ربع العشر. (فت٢٥، ٨، ١١)

- قال ابن المنذر الإمام أبو بكر النيسابوري: أجمع أهل العلم على أن الزكاة تجب في تسعة أشياء: في الإبل، والبقر، والغنم، والذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والزبيب. إذا بلغ من كل صنف منها ما تجب فيه الزكاة. (فت٢٥، ١٠، ٣)

- الحول شرط في وجوب الزكاة في العين، والماشية، كما كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يبعث عمّاله على الصدقة كل عام، وعمل بذلك الخلفاء في الماشية والعين، لما علموه من سنّته. (فت٢٥، ١٤، ٦)

- أما مالك فمذهبه (في الزكاة) أن التجّار على قسمين: متربّص، ومدير. فالمتربّص: وهو الذي يشتري السلع، وينتظر بها الأسواق، فربما أقامت السلع عنده سنين، فهذا عنده لا زكاة عليه، إلّا أن يبيع السلعة فيزكّيها لعام واحد، وحجّته أن الزكاة شرعت في الأموال النامية فإذا زكى السلعة كل عام - وقد تكون كاسدة - نقصت عن شرائها فيتضرّر، فإذا زكّيت عند البيع فإن كانت ربحت فالربح كان كامنًا فيها، فيخرج زكاته، ولا يزكّي حتى يبيع بنصاب ثم يزكّي بعد ذلك ما يبيعه من كثير، وقليل. وأما المدير: وهو الذي يبيع السلع في أثناء الحول، فلا يستقرّ بيده سلعة، فهذا يزكّي في السنة الجميع، يجعل لنفسه شهرًا معلومًا، يحسب ما بيده من السلع والعين، والدين الذي على المليء الثقة، ويزكّي الجميع، هذا إذا كان ينضّ في يده في أثناء السنة، ولو درهم، فإن لم يكن يبيع

بعين أصلًا، فلا زكاة عليه عنده. (فت٢٥، ١٦، ١)

- لا تجب الزكاة إلّا في خمسة أوسق من صنف واحد. (فت٢٥، ٢٤، ١٤)

- من استأجر أرضًا للزرع فعليه الزكاة، عند جمهور العلماء: كمالك والشافعي، وأحمد، وأبي يوسف، ومحمد. وكذلك المقطعين عليهم العشر فإن كان الزرع كله له، وهو يعطي الفلاح أجره، فعليه العشر كله، وإن كان الزرع مقاسمة نصفه أو ثلثه للفلاح، ونصفه أو ثلثه للمقطع، فعلى كل منهما عشر نصيبه، فإن الزرع نبت على ملكه وهذا قول علماء الإسلام. (فت٢٥، ٢٦، ٢)

- من أخرج الله له الحَبَّ فعليه العشر (في الزكاة)، فإذا استأجر أرضًا ليزرعها فالعشر على المستأجر عند هؤلاء العلماء كلهم. وكذلك عند أبي يوسف ومحمد. وأبو حنيفة يقول: العشر على المؤجّر. وإذا زارع أرضًا على النصف، فما حصل للمالك فعليه عشره، وما حصل للعامل فعليه عشره، على كل واحد منهما عشر ما أخرجه الله له. ومن أعير أرضًا، أو أقطعها، أو كانت موقوفة على عينة فازرع فيها زرعًا: فعليه عشره، وإن آجرها فالعشر على المستأجر، وإن زارعها فالعشر بينهما. وأصل هؤلاء الأئمة: أن العشر حق الزرع، ولهذا كان عندهم يجتمع العشر والخراج؛ لأن العشر حق الزرع، ومستحقّه أهل الزكاة، والخراج حق الزرع ومستحقّه أهل الفيء، فهما حقّان لمستحقّين، بسببين مختلفين، فاجتمعا. كما لو قتل مسلمًا خطأ فعليه الديّة لأهله، والكفارة حق لله. وكما لو قتل صيدًا مملوكًا، وهو محرّم فعليه البدل لمالكه، وعليه الجزاء حقًّا لله. (فت٢٥، ٥٤، ٨)

- إنسان له إقطاع من السلطان؛ فهل الحاصل الذي يحصل له من ذلك الإقطاع، تجب فيه الزكاة؟ أم لا؟. فأجاب (ابن تيمية): الحمد لله. نعم ما يثبت على ملكه فعليه عشرة، سواء كان مقطعًا، أو مستأجرًا، أو مالكًا، أو مستعيرًا، والله أعلم. (فت٢٥، ٥٩، ٨)

زكاة الفطر

- زكاة الفطر: هل تخرج تمرًا أو زبيبًا أو برًا أو شعيرًا أو دقيقًا؟ وهل يعطى للأقارب ممن لا تجب نفقته؟ أو يجوز إعطاء القيمة؟. فأجاب (ابن تيمية): الحمد لله. أما إذا كان أهل البلد يقتاتون أحد هذه الأصناف جاز الإخراج من قوتهم، بلا ريب. وهل لهم أن يخرجوا ما يقتاتون من غيرها؟ مثل أن يكونوا يقتاتون الأرز، والدخن، فهل عليهم أن يخرجوا حنطة، أو شعيرًا، أو يجزئهم الأرز، والدخن والذرة؟ فيه نزاع مشهور. وهما روايتان عن أحمد: إحداهما لا يخرج إلّا المنصوص. والأخرى: يخرج ما يقتاته. وإن لم يكن من هذه الأصناف. وهو قول أكثر العلماء: كالشافعي، وغيره. وهو أصحّ الأقوال؛ فإن الأصل في الصدقات أنها تجب على وجه المساواة للفقراء. (فت٢٥، ٦٨، ٣)

زمان

- أجمع المسلمون - وهو مما علم بالعقل الصريح - أن الله سبحانه وتعالى ليس هو الدهر الذي هو الزمان، أو ما يجري مجرى الزمان؛ فإن الناس متّفقون على أن الزمان

الذي هو الليل والنهار. (فت٢، ٤٩٤، ١٢)

زمان من الأعراض

- قوله (إبن رشد) وأيضًا فإن الزمان من الأعراض. قلت مضمون هذا الكلام أن التسلسل في العلل ممتنع لأن العلّة يجب وجودها عند وجود المعلول وأما في الشروط والآثار مثل كون الوالد شرطًا في وجود الولد ومثل كون الغيم شرطًا في وجود المطر فلا يمتنع وهذا فيه نزاع معروف، وقد ذكر في غير هذا الموضع وليس في هذا ما ينفع الفلاسفة في قولهم بقدم الأفلاك وإنما غايته إبطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهي الحوادث وقد تقدّم غير مرة أن حجّة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين، فإنه إذا امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الأفلاك متوقّفًا على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم في الحوادث المشهورة من الأناسي والأمطار كما ذكره، بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علّة عامّة مستلزمة لمعلولاتها لها ويقتضي أنه يلزم وقولهم أن لا يكون للحوادث فاعل إذ كان كل حادث مشروطًا بحادث قبله، والعلّة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم وعند غيرهم أن يحدث عنها شيء بوسط أو بغير وسط لأن ذلك يقتضي تأخّر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة بل فيها إمكان ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل وهو نقيض قولهم. (رد، ١٣٠، ٢١)

زندقة مطلقة

- أما الزندقة المطلقة فهو أن ينكر أصل المعاد عقليًا وحسّيًا وينكر الصانع للعالم أصلًا ورأسًا. (بغ، ٦٢، ١٦)

زندقة مقيّدة

- أما إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام واللذّات الحسّية وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل الأمور فهي زندقة مقيّدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء فظاهر ظنّي. (بغ، ٦٢، ١٨)

زنديق

- "الزنديق" في عرف هؤلاء الفقهاء، هو المنافق الذي كان على عهد النبي صلّى الله عليه وسلّم. وهو أن يظهر الإسلام ويبطن غيره، سواء أبطن دينًا من الأديان: كدين اليهود والنصارى أو غيرهم. أو كان معطّلًا جاحدًا للصانع، والمعاد، والأعمال الصالحة. (فت٧، ٤٧١، ١٢)
- من الناس من يقول: "الزنديق" هو الجاحد المعطل. وهذا يسمّى الزنديق في اصطلاح كثير من أهل الكلام والعامة، ونقلة مقالات الناس. (فت٧، ٤٧١، ١٦)

زهد

- أما نفس الزهد الذي هو ضدّ الرغبة، وهو الكراهة والبغض فحقيقة المشروع منه، أن يكون كراهة العبد وبغضه وحبّه تابعًا لحب الله وبغضه ورضاه وسخطه، فيحبّ ما أحبّه الله، ويبغض ما أبغضه الله، ويرضى ما يرضاه، ويسخط ما يسخطه الله، بحيث لا يكون تابعًا هواه، بل لأمر مولاه، فإن كثيرًا من الزهّاد في الحياة الدنيا أعرضوا عن فضولها، ولم يقبلوا على ما يحبّه الله

ورسوله، وليس مثل هذا الزهد يأمر الله به ورسوله، ولهذا كان في المشركين زهّاد، وفي أهل الكتاب زهاد، وفي أهل البدع زهّاد. (فت٧، ٦٥٢، ١٠)

زهد مشروع

- "الزهد المشروع" هو ترك الرغبة فيما لا ينفع في الدار الآخرة، وهو فضول المباح التي لا يستعان بها على طاعة الله، كما أن "الورع المشروع" هو ترك ما قد يضرّ في الدار الآخرة، وهو ترك المحرّمات والشبهات التي لا يستلزم تركها ترك ما فعله أرجح منها. (فت١٠، ٢١، ٣)
- الزهد المشروع ترك ما لا ينفع في الدار الآخرة. وأما كل ما يستعين به العبد على طاعة الله فليس تركه من الزهد المشروع، بل ترك الفضول التي تشغل عن طاعة الله ورسوله هو المشروع. (رس١، ٢٢٠، ١٨)

زيارة بدعية

- أما الزيارة البدعية فهي التي يقصد بها أن يطلب من الميت الحوائج، أو يطلب منه الدعاء والشفاعة، أو يقصد الدعاء عند قبره لظنّ القاصد أن ذلك أجوب للدعاء. فالزيارة على هذه الوجوه كلها مبتدعة لم يشرّعها النبي صلّى الله عليه وسلّم ولا فعلها الصحابة لا عند قبر النبي صلّى الله عليه وسلّم ولا عند غيره، وهي من جنس الشرك وأسباب الشرك. (فت١، ١٦٦، ١١)

زيارة بيت المقدس

- أما "زيارة بيت المقدس" فمشروعة في جميع الأوقات؛ ولكن لا ينبغي أن يؤتى في الأوقات التي تقصدها الضلال: مثل وقت عيد النحر؛ فإن كثيرًا من الضلال يسافرون إليه ليقفوا هناك، والسفر إليه لأجل التعريف به معتقدًا إن هذا قربة محرم بلا ريب، وينبغي أن لا يتشبّه بهم، ولا يكثر سوادهم. (فت٢٧، ١٥، ١٣)

زيارة قبر النبي

- أما الحديث المذكور في زيارة قبر النبي صلّى الله عليه وسلّم فهو ضعيف، وليس في زيارة قبر النبي صلّى الله عليه وسلّم حديث حسن ولا صحيح، ولا روى أهل السنن المعروفة، كسنن أبي داود، والنسائي وابن ماجه، والترمذي، ولا أهل المسانيد المعروفة، كمسند أحمد، ونحوه، ولا أهل المصنّفات كموطأ مالك وغيره في ذلك شيئًا. بل عامة ما يروى في ذلك أحاديث مكذوبة موضوعة. كما يروى عنه صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "من زارني وزار أبي إبراهيم في عام واحد ضمنت له على الله الجنّة" وهذا حديث موضوع، كذب باتّفاق أهل العلم. وكذلك ما يروى أنه قال: "من زارني بعد مماتي، فكأنما زارني في حياتي، ومن زارني بعد مماتي ضمنت له على الله الجنّة" ليس لشيء من ذلك أصل، وإن كان قد روى بعض ذلك الدارقطني، والبزار في مسنده، فمدار ذلك على عبدالله بن عمر العمري. أو من هو أضعف منه، ممن لا يجوز أن يثبت بروايته حكم شرعي. (فت٢٤، ٣٥٦، ١٣)

زيارة القبور

- أما زيارة القبور: فهي على وجهين: شرعية، وبدعية. فالشرعية: مثل الصلاة على

الجنازة، والمقصود بها الدعاء للميت كما يقصد بذلك الصلاة على جنازته. كما كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يزور أهل البقيع، ويزور شهداء أحد، ويعلّم أصحابه إذا زاروا القبور أن يقولوا: "السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، يرحم الله المستقدمين منّا ومنكم والمستأخرين، نسأل الله لنا ولكم العافية. اللهم لا تحرمنا أجرهم، ولا تفتنا بعدهم، واغفر لنا ولهم". وهكذا كل ما فيه دعاء للمؤمنين من الأنبياء وغيرهم: كالصلاة على النبي صلّى الله عليه وسلّم، والسلام. كما في الصحيح عنه أنه قال: "إذا سمعتم المؤذن فقولوا: مثل ما يقول، ثم صلّوا عليّ، فإنه من صلّى عليّ مرة واحدة صلّى الله عليه بها عشرًا، ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها درجة في الجنّة لا تنبغي إلّا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا ذلك العبد، فمن سأل الله لي الوسيلة حلّت له شفاعتي يوم القيامة. وما من مسلم يسلّم عليّ إلّا ردّ الله عليّ روحي حتى أرد عليه السلام". وأما الزيارة البدعية: وهي زيارة أهل الشرك، من جنس زيارة النصارى الذين يقصدون دعاء الميت، والاستعانة به، وطلب الحوائج عنده، فيصلّون عند قبره، ويدعون به، فهذا ونحوه لم يفعله أحد من الصحابة، ولا أمر به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ولا استحبّه أحد من سلف الأمة، وأئمتها، بل قد سدّ النبي صلّى الله عليه وسلّم "باب الشرك". في الصحيح أنه قال في مرض موته: "لعن الله اليهود والنصارى، اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد، يحذر ما فعلوا قالت عائشة - رضي الله عنها - ولولا ذلك لأبرز قبره. لكن كره أن يتّخذ مسجدًا. وقال قبل أن يموت بخمس: "إن من كان قبلكم كانوا يتّخذون القبور مساجد، ألا فلا تتّخذوا القبور مساجد، فإني أنهاكم عن ذلك". فالزيارة الأولى من جنس عبادة الله، والإحسان إلى خلق الله، وذلك من جنس الزكاة التي أمر الله بها. والثاني: من جنس الإشراك بالله، والظلم في حق الله، وحق عباده. (فت٢٤، ٣٢٦، ٤)

- زيارة القبور على وجهين: زيارة شرعية، وزيارة بدعية. فالشرعية المقصود بها السلام على الميت، والدعاء له، كما يقصد بالصلاة على جنازته فزيارته بعد موته من جنس الصلاة عليه، فالسنّة أن يسلم على الميت، ويدعو له سواء كان نبيًّا، أو غير نبي، كما كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يأمر أصحابه إذا زاروا القبور أن يقول أحدهم: "السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين، والمسلمين، وأنا إن شاء الله بكم لاحقون، ويرحم الله المستقدمين منّا ومنكم، والمستأخرين، نسأل الله لنا ولكم العافية، اللهم لا تحرمنا أجرهم، ولا تفتنّا بعدهم، واغفر لنا ولهم" وهكذا يقول إذا زار أهل البقيع، ومن به من الصحابة أو غيرهم، أو زار شهداء أحد، وغيرهم. وليست الصلاة عند قبورهم أو قبور غيرهم مستحبّة عند أحد من أئمة المسلمين. بل الصلاة في المساجد التي ليس فيها قبر أحد من الأنبياء والصالحين وغيرهم أفضل من الصلاة في المساجد التي فيها ذلك باتفاق أئمة المسلمين؛ بل الصلاة في المساجد التي على القبور أما محرّمة، وأما مكروهة. والزيارة البدعية: أن يكون مقصود

الزائر أن يطلب حوائجه من ذلك الميت، أو يقصد الدعاء عند قبره. أو يقصد الدعاء به، فهذا ليس من سنّة النبي صلّى الله عليه وسلّم، ولا استحبّه أحد من سلف الأمة وأئمتها؛ بل هو من البدع المنهي عنها باتفاق سلف الأمة وأئمتها، وقد كره مالك وغيره أن يقول القائل: زرت قبر النبي صلّى الله عليه وسلّم، وهذا اللفظ لم ينقل عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، بل الأحاديث المذكورة في هذا الباب مثل قوله: "من زارني، وزار أبي إبراهيم في عام واحد، ضمنت له على الله الجنّة". وقوله: "من زارني بعد مماتي، فكأنما زارني في حياتي، ومن زارني بعد مماتي، حلّت عليه شفاعتي" ونحو ذلك، كلها أحاديث ضعيفة، بل موضوعة، ليست في شيء من دواوين الإسلام، التي يعتمد عليها، ولا نقلها إمام من أئمة المسلمين، لا الأئمة الأربعة، ولا غيرهم؛ ولكن روى بعضها البزار، والدارقطني، ونحوهما بأسانيد ضعيفة. (فت٢٦، ١٤٨، ٥)

س

سابق للخيرات

- الظالم لنفسه: أصحاب الذنوب المصرّون عليها. والمقتصد: المؤدّي للفرائض، المجتنب للمحارم. والسابق للخيرات: هو المؤدّي للفرائض والنوافل. (فرقان، ٣٠، ١١)

سابقون مقربون

- الأبرار أصحاب اليمين هم المتقرّبون إليه بالفرائض، يفعلون ما أوجب الله عليهم، ويتركون ما حرّم الله عليهم، ولا يكلّفون أنفسهم بالمندوبات، ولا الكفّ عن فضول المباحات. وأما السابقون المقرّبون فتقرّبوا إليه بالنوافل بعد الفرائض، ففعلوا الواجبات والمستحبّات، وتركوا المحرّمات، والمكروهات، فلما تقرّبوا إليه بجميع ما يقدرون عليه من محبوباتهم أحبهم الرب حبًّا تامًّا. (فرقان، ٢٦، ١٤)

سبب

- السبب لا بدّ من وجوده مع المسبّب فحينئذٍ لو حصل التسلسل لكانت تلك الأسباب والمسبّبات بأسرها حاضرة معًا. (ب٣، ٢١١، ٨)
- لفظ "السبب" قد تعني به العلّة الموجبة، وقد تعني به الشرط، فإن عنيتَ به الأول لم يجعل الوجود مسببًا عن غيره لئلّا يلزم تقدّم غير الوجود الواجب عليه. وإن عنيت بالسبب الشرط؛ فالشرط لا يجب تقدّمه على مشروط، بل يجوز مقارنته للمشروط، فالأمور المتلازمة كالمتضايفات كل منها لا يوجد إلّا مع الآخر، فوجوده مشروط به من غير تقدّم أحدهما على الآخر. (در٥، ١٥١، ١١)

سبب النزول

- معرفة "سبب النزول" يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبّب؛ ولهذا كان أصحّ قولي الفقهاء إنه إذا لم يعرف ما نواه الحالف رجع إلى سبب يمينه وما هيجها وأثارها. (فت١٣، ٣٣٧، ١٢)

سبر وتقسيم

- «التجربة» تحصلُ بنظره واعتباره وتدبّره، كحصولِ الأثر المعيّن دائرًا مع المؤثِّر المعيّن دائمًا. فيرى ذلك عادة مستمرّة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب. فيضمّ «المناسبة» إلى «الدوران» مع «السبر والتقسيم» (ر١، ١٠٧، ٢٢)
- «السبر والتقسيم» فحاصله يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل في جملة معيّنة وإبطال كلّ ما عدا المستبقى (ر١، ٢٠٩، ٨)

سجود التلاوة

- أما "سجود التلاوة" فهو خضوع لله، وكان ابن عمر وغيره يسجدون على غير وضوء. (فت٢٣، ٤٧، ٩)

سحر

- السحر يكون من الأنفس الخبيثة، لكن

بالاستعانة بالأشياء كالنفث في العقد. والحسد يكون من الأنفس الخبيثة أيضًا، إما بالعين، وإما بالظلم باللسان واليد، وخصّ من السحر النفاثات في العقد، وهن النساء. والحاسد الرجال في العادة، ويكون من الرجال ومن النساء. والشرّ الذي يكون من الأنفس الخبيثة من الرجال والنساء: هو شرّ منفصل عن الإنسان، ليس هو في قلبه كالوسواس الخناس. (فت١٧، ٥٠٧، ١٠)

سحرة وكهان

- النبي قد خلت من قبله أنبياء يعتبر بهم فلا يأمر إلّا بما أمرت به الأنبياء من عبادة الله وحده والعمل بطاعته والتصديق باليوم الآخر والإيمان بجميع الكتب والرسل، فلا يمكن خروجه عمّا اتّفقت عليه الأنبياء. وأمّا السحرة والكهّان والمشركون وأهل البدع من أهل الملل فإنهم يخرجون عمّا اتّفقت عليه الأنبياء فكلهم يشركون مع تنوّعهم ويكذبون ببعض ما جاء به الأنبياء والأنبياء كلهم منزّهون عن الشرك وعن التكذيب بشيء من الحق الذي بعث الله به نبيًّا. (نبا، ٢٨٢، ٢٣)
- أصحاب خوارق حسّية كالسحرة والكهّان وضلال العباد. (نبا، ٢٨٥، ٦)

سخاء

- الذي ذكرناه (في الرزق)، والعطاء، الذي هو السخاء، وبذل المنافع. (ش، ٦١، ٦)

سعادة

- السعادة في معاملة الخلق: أن تعاملهم لله فترجوا الله فيهم ولا ترجوهم في الله، وتخافه فيهم ولا تخافهم في اللّه؛ وتحسن إليهم رجاء ثواب الله لا لمكافئتهم، وتكفّ عن ظلمهم خوفًا من الله لا منهم. (فت١، ٥١، ٢)

سِعْر

- قال الفقهاء: من اضطرّ إلى طعام الغير أخذه منه بغير اختياره بقيمة مثله، ولو امتنع من بيعه إلّا بأكثر من سعره لم يستحقّ إلّا سعره، ومن هنا يتبيَّن أنّ السعر منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمَّن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه أو منعهم مما أباحه الله لهم فهو حرام، وإذا تضمَّن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب. فأما الأول: فمثل ما روى "أنس" قال: "غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله لو سعَّرت، فقال: إنّ الله هو القابض الباسط الرازق المسعِّر، وإنّي لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إيّاه في دم ولا مال" رواه أبو داود والترمذي وصحّحه. فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إمّا لقلّة الشيء، وإمّا لكثرة الخلق، فهذا إلى الله، فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق. وأمّا الثاني: فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلّا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فيجب

أن يلتزموا بما ألزمهم الله به. (حس، ٢٢، ٢)

- روى أشهب عن مالك: وصاحب السوق يسعر على الجزّارين لحم الضأن ثلث رطل، ولحم الإبل نصف رطل، وإلّا خرجوا من السوق. قال: إذا سعَّر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به، ولكن أخاف أن يقوموا من السوق. واحتجَّ أصحاب هذا القول بأنَّ هذا مصلحة للناس بالمنع من إغلاء السعر عليهم ولا فساد عليهم. قالوا: ولا يجبر الناس على البيع، إنّما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحدُّه وليّ الأمر على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمشتري، ولا يمنع البائع ربحًا، ولا يسوّغ له ما يضرّ بالناس. (حس، ٣٤، ١٢)

سعي

- السعي سعيان: سعي فيما نصب للرزق؛ كالصناعة والزراعة والتجارة. وسعي بالدعاء والتوكّل والإحسان إلى الخلق ونحو ذلك؛ فإن الله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه. (فت٨، ٥٤١، ٢)

سفر

- أما الشارع فلم يحدّه، وكذلك أهل اللغة لم ينقل أحد عنهم أنهم قالوا: الفرق بين ما يسمّى سفرًا وما لا يسمّى سفرًا هو مسافة محدودة، بل نفس تحديد السفر بالمسافة باطل في الشرع واللغة، ثم لو كان محدودًا بمسافة ميل، فإن أريد أن الميل يكون من حدود القرية المختصّة به فقد كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يخرج أكثر من ميل من محله في الحجاز ولا يقصر ولا يفطر، وإن أراد من المكان المجتمع الذي يشمله اسم مدينة ميلًا قيل له فلا حجّة لك في خروجه إلى المقابر والغائط لأن تلك لم تكن خارجًا عن آخر حدّ المدينة، ففي الجملة كان يخرج إلى العوالي وإلى أحد كما كان يخرج إلى المقابر والغائط وفي ذلك ما هو أبعد من ميل، وكان النبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه يخرجون من المدينة إلى أكثر من ميل ويأتون إليها أبعد من ميل ولا يقصرون كخروجهم إلى قباء والعوالي وأحد، ودخولهم للجمعة وغيرها من هذه الأماكن. (رس٢، ٧٨، ٢١)

- السفر يكون بالعمل الذي سمّي سفرًا لأجله. والعمل لا يكون إلّا في زمان فإذا طال العمل وزمانه فاحتاج إلى ما يحتاج إليه المسافر من الزاد والمزاد سمّي مسافرًا وإن لم تكن المسافة بعيدة، وإذا قصر العمل والزمان بحيث لا يحتاج إلى زاد ومزاد لم يسمّ سفرًا، وإن بعدت المسافة فالأصل هو العمل الذي يسمّى سفرًا، ولا يكون العمل إلّا في زمان فيعتبر العمل الذي هو سفر ولا يكون ذلك إلّا في مكان يسفر من الأماكن وهذا مما يعرفه الناس بعاداتهم ليس له حدّ في الشرع ولا اللغة، بل ما سمّوه سفرًا فهو سفر. (رس٢، ٨٠، ١٢)

سفر إلى بيت المقدس

- اتّفق علماء المسلمين على استحباب السفر إلى بيت المقدس للعبادة المشروعة فيه: كالصلاة، والدعاء، والذكر، وقراءة القرآن، والاعتكاف وقد روي من حديث رواه الحاكم في صحيحه "أن سليمان عليه السلام سأل ربه ثلاثًا: ملكًا لا ينبغي لأحد من بعده، وسأله حكمًا يوافق حكمه، وسأله أنه لا يؤم

أحد هذا البيت لا يريد إلّا الصلاة فيه إلّا غفر له" ولهذا كان ابن عمر رضي الله عنه يأتي إليه فيصلّي فيه ولا يشرب فيه ماء لتصيبه دعوة سليمان لقوله "لا يريد إلّا الصلاة فيه" فإن هذا يقتضي إخلاص النيّة في السفر إليه، ولا يأتيه لغرض دنيوي ولا بدعة. (فت٢٧، ٦، ٢)

سفر إلى مسجد النبي

- السفر إلى مسجده (النبي) - الذي يسمّى السفر لزيارة قبره - هو ما أجمع عليه المسلمون جيلًا بعد جيل، وأما السفر إلى سائر القبور فلا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، بل ولا عن اتباع التابعين، ولا استحبّه أحد من الأئمة الأربعة، ولا غيرهم. فكيف يقاس هذا بهذا؟! وما زال المسلمون من عهده وإلى هذا الوقت يسافرون إلى مسجده؛ إما مع الحجّ، وإما بدون الحجّ. (فت٢٧، ٢٦٧، ٦)

سفسطة

- السفسطة في العقليات وهو القدح فيما علم بالحسّ والعقل بشبهة تعارض ذلك. فمن أراد أن يدفع العلم النفسي المستقرّ في القلوب بالشبه فقد سلك مسلك السفسطة. فإن السفسطة أنواع: أحدها النفي والجحد والتكذيب إما بالوجود وإما بالعلم به. والثاني الشكّ والريب وهذه طريقة اللاأدرية الذين يقولون لا ندري فلا يثبتون ولا ينفون لكنهم في الحقيقة قد نفوا العلم وهو نوع من النفي فعادت السفسطة إلى جحد نفي المعلوم أو جحد العلم به. الثالث قول من يجعل الحقائق تبعًا للعقائد فيقول من اعتقد العالم قديمًا فهو قديم ومن اعتقده محدثًا فهو محدث، وإذا أريد بذلك أنه قديم عنده ومحدث عنده فهذا صحيح، فإن هذا هو اعتقاده لكن السفسطة أن يراد أنه كذلك في الخارج، وإذا كان كذلك فالقدح فيما علم من أحوال الرسول مع الخلفاء الثلاثة وما علم من سيرتهم بعده بأخبار يرويها الرافضة يكذّبهم فيها جماهير الأئمة من أعظم السفسطة. (من٤، ١٢٥، ٧)

سكنى

- السكنى إعطاء الدار لمن يسكنها ثم يعيدها. (فت٢٠، ٥٥٠، ١٤)

سكون

- السكون عدم الحركة، أمكن مع كون السكون أزليًّا من إثبات الحركة ما لا يمكن مع تقدير كونه وجوديًّا وذلك أنه حينئذٍ لا تتوقّف الحركة إلّا على وجود مقتضيها وانتفاء مانعها، وليس هناك معنى وجودي أزلي يحتاج إلى زواله وقد أورد بعضهم على استدلاله على أن السكون أمر وجودي اعتراضًا بالغًا، فقال هذا فيه نظر من جهة أن مقدّمة الدليل مناقضة للمطلوب لأن المطلوب كونهما وجوديين. ومقدّمة الدليل أن أحدهما وجودي ولا يمكن تقريره إلّا بما سبق وهو يقتضي أن يكون أحدهما عدميًّا فادّعاء كونهما وجوديين بعد ذلك مناقض له. قلت وهذا كلام جيّد فإن الأمرين اللذين تبدّل أحدهما بالآخر ورفعه إن لزم أن يكون أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا لزم أن تكون الحركة والسكون أحدهما وجوديًّا والآخر

عدميًا وهو نقيض المطلوب، وإن جاز أن يكونا جميعًا وجوديين أو عدميين بطل الدليل وهو قوله لأن تبدّل أحدهما بالآخر يقتضي أن يكون أحدهما وجوديًا لأن المرفوع إن كان وجوديًا وإلّا فالرافع وجودي لأن رفع العدم ثبوت فإنه على هذا التقدير يمكن رفع العدم بالعدم والوجود بالوجود. (ب٢، ٢٢٤، ١٢)

- يقال السكون أمر وجودي وذلك السكون الوجودي لا بدّ له من سبب وحينئذٍ فتجيء مسألة زوال الضدّ هل هو بإحداث ضدّ آمر أو بإحداث عدمه أو بخلق فناء أو نفس الأعراض لا تبقى، فيقال في هذا ما يقال في ذاك ومن قال السكون الوجودي لا يبقى زمانين بل ينقضي شيئًا فشيئًا قيل له فكذلك إذا قدّر السكون قديمًا فإنه لا يبقى زمانين بل يحدث شيئًا فشيئًا، وحينئذٍ فكل جزء من أجزاء السكون ليس هو قديمًا بنفسه كما قلتم في كل جزء من أجزاء الحركة ليس هو قديمًا بنفسه فإذا كان القائلون بأن السكون أمر وجودي يقولون إنّه يتجدّد شيئًا فشيئًا كما يقولون مثل ذلك في الحركة قيل لهم فيكون دليلكم على امتناع كون الأزلي ساكنًا من جنس دليلكم على امتناع كونه متحرّكًا وهو تناهي الحوادث. (ب٢، ٢٤٣، ٩)

سلب

- السلب بلا علم فهو قول بلا علم (ر١، ٣٥، ٥)

سلسلة العلل

- إذا قُدِّر سلسلة العلل والمعلولات، كل منها ممكن، فلا بدّ لها من أمر خارج عنها، وهذا أمر متّفق عليه بين العقلاء وهو من أقوى العلوم اليقينية والمعارف القطعية. (در٣، ١٧٨، ٥)

سلطان

- إذا كان جَماع الدين وجميع الولايات هو أمرٌ ونهيٌ، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبيّ والمؤمنين كما قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (التوبة: ٧١). وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره، والقدرة هو السلطان والولاية، فذوو السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإنَّ مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته، قال تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦). (حس، ١١، ٩)

- الأمر بالمعروف والنهيُ عن المنكر لا يتمّ إلّا بالعقوبات الشرعيّة، فإنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. (حس، ٤٥، ٤)

- السلطان: هو الحجة المنزلة من عند الله، كما قال تعالى: ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا۟ بِهِۦ يُشْرِكُونَ﴾ (الروم: ٣٥)، وقال تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ۝ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ (الصافات: ١٥٦ - ١٥٧)، وقال ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ (النجم: ٢٣). (در١، ٥٧، ٧)

- فريق (من الناس) غلب عليهم حب العلوّ في الأرض والفساد، فلم ينظروا في عاقبة

المعاد، ورَأوا أنّ السلطان لا يقوم إلّا بعطاء، وقد لا يتأتّى العطاء إلّا باستخراج أموال من غير حلّها؛ فصاروا نهّابين وهّابين، وهؤلاء يقولون: لا يمكن أن يتولّى على الناس إلّا مَنْ يأكل ويَطْعَم فإنّه إذا تولّى العفيف الذي لا يأكل ولا يَطْعَم، سخط عليه الرؤساء وعزلوه، إن لم يضرُّوه في نفسه وماله، وهؤلاء نظروا في عاجل دنياهم، وأهملوا الآجل من دنياهم وآخرتهم، فعاقبتهم عاقبة رديئة في الدنيا والآخرة، إن لم يحصل لهم ما يصلح عاقبتهم من توبة ونحوها. (ش، ٥٩، ١)

- إذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرُّب إلى الله وإنفاق ذلك في سبيله، كان ذلك صلاح الدين والدنيا. وإن انفرد السلطان عن الدين، أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس، وإنّما يمتاز أهل طاعة الله عن أهل معصيته، بالنيّة والعمل الصالح. (ش، ١٦٦، ٣)

سلطان ومال

- إذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرُّب إلى الله وإنفاق ذلك في سبيله، كان ذلك صلاح الدين والدنيا. وإن انفرد السلطان عن الدين، أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس، وإنّما يمتاز أهل طاعة الله عن أهل معصيته، بالنيّة والعمل الصالح. (ش، ١٦٦، ٣)

سلم مؤجل

- أما السلم المؤجّل فإنه دَين من الديون وهو كالابتياع بثمن مؤجّل، فأي فرق بين كون أحد العوضين مؤجّلًا في الذمّة وكون العوض الآخر مؤجّلًا في الذمّة. (قس، ٢٩، ٢١)

سماع

- أصل السماع الذي أمر الله به، هو سماع ما جاء به الرسول صلّى الله عليه وسلّم: سماع فقه وقبول؛ ولهذا انقسم الناس فيه أربعة أصناف: صنف معرض ممتنع عن سماعه، وصنف سمع الصوت ولم يفقه المعنى، وصنف فقهه ولكنه لم يقبله، والرابع الذي سمعه سماع فقه وقبول. (فت١٦، ٨، ٤)
- يدخل في العبادات السماع، فإنه ثلاثة أقسام: سماع عقلي، وملي، وشرعي. فالأول ما فيه تحريك محبّة، أو مخافة، أو حزن، أو رجاء مطلقًا. والثاني ما في غيرهم كمحبّة الله ومخافته، ورجائه وخشيته، والتوكّل عليه ونحو ذلك. والثالث السماع الشرعي وهو سماع القرآن. (فت٢٠، ٦٣، ١٢)
- السماع المحدث؛ سماع الكف والدف والقصب، فلم تكن الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر الأكابر من أئمة الدين، يجعلون هذا طريقًا إلى الله تبارك وتعالى، ولا يعدّونه من القرب والطاعات، بل يعدّونه من البدع المذمومة؛ حتى قال الشافعي: خلّفت ببغداد شيئًا أحدثته الزنادقة، يسمّونه التغبير، يصدّون به الناس عن القرآن. وأولياءُ الله العارفون يعرفون ذلك، ويعلمون أن للشيطان فيه نصيبًا وافرًا. ولهذا تاب منه خيار من حضره منهم. (فرقان، ١٤٦، ١١)
- الدليل والسماع والإرادة يطلق على ثلاثة أمور منهم من يريد به البدعي دون الشرعي فيريدون بالدليل ما ابتدعوه من الأدلّة الفاسدة والنظر فيها ومن السماع والإرادة ما ابتدعوه

من اتباع ذوقهم ووجدهم وما تهواه أنفسهم وسماع الشعر والغناء الذي يحرّك هذا الوجد التابع لهذه الإرادة النفسانية التي مضمونها اتباع ما تهوى الأنفس بغير هدى من الله. ومنهم من يريد مطلق الدليل والنظر ومطلق السماع والإرادة من غير تقييدها لا بشرعي ولا ببدعي فهؤلاء يفسّرون قوله ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ﴾ (الزمر: ١٨) بمطلق القول الذي يدخل فيه القرآن والغناء ويستمعون إلى هذا وهذا وأولئك يفسّرون الإرادة بمطلق المحبة للإله من غير تقييدها بشرعي ولا بدعي ويجعلون الجميع من أهل الإرادة سواء عَبَدَ الله بما أمر الله به ورسوله من التوحيد وطاعة الرسول أو كان عابدًا للشيطان مشركًا عابدًا بالبدع وهؤلاء أوسطهم وهم أحسن حالًا من الذين قيّدوا ذلك بالبدعي. وأما القسم الثالث فهم صفوة الأمة وخيارها المتبعون للرسول علمًا وعملًا يدعون إلى النظر والاستدلال والاعتبار بالآيات والأدلّة والبراهين التي بعث الله بها رسوله وتدبّر القرآن وما فيه من البيان ويدعون إلى المحبة والإرادة الشرعية وهي محبة الله وحده وإرادة عبادته وحده لا شريك له بما أمر به على لسان رسوله فهم لا يعبدون إلّا الله ويعبدونه بما شرع وأمر ويستمعون ما أحبّ استماعه. (نبا، ٤٧، ٦)

- السماع مخاطبات، والرؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويسمّى ذلك كشفًا ومكاشفة، أي: كشف له عنه. (مع، ٣٠، ١)

سماع المكاء والتصدية

- أما سماع المكاء والتصدية وهو الاجتماع لسماع القصائد الربانية سواء كان بكف أو بقضيب أو بدف أو كان مع ذلك شبابة فهذا لم يفعله أحد من الصحابة لا من أهل الصفة ولا من غيرهم ولا من التابعين بل القرون الثلاثة المفضّلة التي قال فيها النبي صلّى الله عليه وسلّم "خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" لم يكن فيهم أحد يجتمع على هذا السماع لا في الحجاز ولا في الشام ولا في اليمن ولا في العراق ولا مصر ولا خراسان ولا المغرب. وإنما كان السماع الذين يجتمعون عليه سماع القرآن وهو الذي كان الصحابة من أهل الصفة وغيرهم يجتمعون عليه، فكان أصحاب محمد إذا اجتمعوا أمروا واحدًا منهم يقرأ والباقي يستمعون. (رس١، ٣٨، ٧)

سماع ورؤية

- أما العلم والأخبار الغيبية والسماع والرؤية، فمثل إخبار نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم عن الأنبياء المتقدّمين، وأممهم، ومخاطباته لهم، وأحواله معهم. وغير الأنبياء من الأولياء وغيرهم بما يوافق ما عند أهل الكتاب الذين ورثوه بالتواتر أو بغيره، من غير تعلم له منهم. وكذلك إخباره عن أمور الربوبية، والملائكة، والجنّة والنار، بما يوافق الأنبياء قبله من غير تعلم منهم، ويعلم أن ذلك موافقة لنقول الأنبياء، تارة بما في أيديهم من الكتب الظاهرة، ونحو ذلك من النقل المتواتر، وتارة بما يعلمه الخاصة من علمائهم. (مع، ٣١، ٩)

سمع

- العقل الذي به يعلم صحّة السمع لا يستلزم

النفي المناقض للسمع وقد تبيّن أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق المستلزمة للنفي طريقة الإعراض وأن الذين آمنوا بهم وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق، وحينئذٍ فإذا قدر أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا المعقول أصلًا في السمع ولم يكن السمع ناقض المعقول الذي عرفت به صحّته وهذا هو المطلوب. (ب١، ٧٢، ١٣)

- إذا علم صحّة السمع وأن ما أخبر به الرسول فهو حق فإما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع أو يظنّ أنه أخبر به أو لا يعلم ولا يظنّ، فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون في العقل ما ينافي المعلوم بسمع أو غيره فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك وإن كان مظنونًا أمكن أن يكون في العقل علم ينفيه، وحينئذٍ فيجب تقديم العلم على الظنّ لا لكونه معقولًا أو مسموعًا بل لكونه علمًا كما يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظنّ بالعقل. وإن كان الذي عارضه من العقل ظنيًّا فإن تكافآ وقف الأمر وإلّا قدم الراجح، وإن لم يكن في السمع علم ولا ظنّ فلا معارضة حينئذٍ فتبيّن أن الجزم بتقديم العقل مطلقًا خطأ وضلال. (ب١، ٧٧، ١)

- العقل هو الذي دلّ على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمخبره. فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلًا صحيحًا وإذا لم يكن دليلًا صحيحًا لم يجز أن يتبع بحال فضلًا عن أن يقدّم فصار تقديم العقل على النقل قدحًا في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه والقدح فيه يمنع دلالته والقدح في دلالته يقدح في معارضته كان تقديمه عند المعارضة مبطلًا للمعارضة فامتنع تقديمه على النقل وهو المطلوب. وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه، ومما يوضح هذا أن يقال معارضة العقل لما دلّ العقل على أنه حق دليل على تناقض دلالته وذلك يوجب فساده وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها في نفسها وإن لم يعلم صحّتها، وإذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساده والآخر لم نعلم فساده كان تقديم ما لم يعلم فساده أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساده. (ب١، ٩٦، ٧)

- السمع الذي هو الإجماع والإجماع وغيره لم ينف هذه الأمور، وإنما نفى ما يناقض صفات الكمال كالموت المنافي للحياة والسنّة والنوم المنافي للقيومية واللغوي المنافي لكمال القدرة. (ب٤، ٥، ٩)

- معلوم بالسمع اتّصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به، كالاستواء إلى السماء، والاستواء على العرش، والقبض، والطي، والإتيان، والمجيء، والنزول، ونحو ذلك. بل والخلق، والإحياء، والإماتة؛ فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء، وبالأفعال المتعدّية كالخلق، والفعل المتعدّي مستلزم للفعل اللازم، فإن الفعل لا بدّ له من فاعل، سواء كان متعدّيًا إلى مفعول أو لم يكن. والفاعل لا بدّ له من فعل، سواء كان فعله مقتصرًا عليه أو متعدّيًا إلى غيره. والفعل المتعدّي إلى غيره لا يتعدّى حتى يقوم بفاعله، إذ كان لا بدّ له من الفاعل. وهذا معلوم سمعًا وعقلًا. أما السمع فإن أهل اللغة العربية التي نزل بها

القرآن، بل وغيرها من اللغات، متّفقون على أن الإنسان إذا قال: "قام فلان وقعد" وقال: "أكل فلان الطعام وشرب الشراب" فإنه لا بدّ أن يكون في الفعل المتعدّي إلى المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة، إذ كلتا الجملتين فعلية، وكلاهما فيه فعل وفاعل، والثانية امتازت بزيادة المفعول، فكما أنه في الفعل اللازم معنا فعل وفاعل ففي الجملة المتعدّية معنا أيضًا فعل وفاعل وزيادة مفعول به. ولو قال قائل: الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل، كما في الجملة الأولى، بل الفعل الذي هو "أكل" و"شرب" نصب المفعول - من غير تعلّق بالفاعل أولًا - لكان كلامه معلوم الفساد، بل يقال: هذا الفعل تعلّق بالفاعل أولًا، كتعلّق "قام وقعد"، ثم تعدّى إلى المفعول، ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدّي، وهذا واضح لا يتنازع فيه اثنان من أهل اللسان. فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الحديد: ٤) تضمن فعلين: أولهما متعدّ إلى المفعول به، والثاني مقتصر لا يتعدّى، فإذا كان الثاني - وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ - فعلًا متعلّقًا بالفاعل، فقوله ﴿خَلَقَ﴾ كذلك بلا نزاع بين أهل العربية. ولو قال قائل: "خلق" لم يتعلّق بالفاعل، بل نصب المفعول به ابتداء، لكان جاهلًا، بل في "خَلَقَ" ضمير يعود إلى الفاعل كما في "استوى". وأما من جهة العقل: فمن جوّز أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له، كالمجيء والاستواء، ونحو ذلك؛ لم يمكنه أن يمنع قيام فعل يتعلّق بالمخلوق كالخلق والبعث والإماتة والإحياء، كما أن من جوّز أن تقوم به صفة لا تتعلّق بالغير كالحياة لم يمكنه أن يمنع قيام الصفات المتعلّقة بالغير، كالعلم والقدرة والسمع والبصر؛ ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات أحد الضربين دون الآخر، بل قد يثبت الأفعال المتعدّية القائمة به كالتخليق من يُنازع في الأفعال اللازمة، كالمجيء والإتيان. وأما العكس فما علمت به قائلًا. وإذا كان كذلك كان حدوث ما يُحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعًا لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه، وهذه سبب الحدوث، والله تعالى حيّ قيّوم لم يزل موصوفًا بأنه يتكلّم بما يشاء، فعّال لما يشاء. وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنّة والحديث، ونقلوه عن السلف والأئمة، وهو قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفلاسفة المتقدّمين والمتأخّرين، بل هو قول جمهور المتقدّمين من الفلاسفة. (در٢، ٣، ٧)

- السمع هو خبر الصادق عمّا هو الأمر عليه في نفسه. فما أخبر به الصادق فهو حق: من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس. فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع إذا لم يكن نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلا بدّ من ذكر ما ينفيها من السمع. وإلّا فلا يجوز حينئذٍ نفيها، كما لا يجوز إثباتها. (تد، ٥٣، ٨)

سنّة

- السُّنّة تفسّر القرآن وتبيّنه، وتدلُّ عليه، وتعبّر

عنه. وما وصف الرسول به ربّه عزّ وجلّ من الأحاديث الصحيحة التي تلقّاها أهل المعرفة بالقبول وجب الإيمان بها كذلك. (عقد، ٦٠، ٢)

- السنّة لا تنسخ الكتاب فلا يكون في القرآن شيء منسوخ بالنسبة، بل إن كان فيه منسوخ كان في القرآن ناسخه فلا يقدّم غير القرآن عليه، ثم إذا لم يجد ذلك طلبه في السنّة ولا يكون في السنّة شيء منسوخ إلّا والسنّة نسخته، لا ينسخ السنّة إجماع ولا غيره؛ ولا تعارض السنّة بإجماع وأكثر ألفاظ الآثار، فإن لم يجد فالطالب قد لا يجد مطلوبه في السنّة مع أنه فيها وكذلك في القرآن، فيجوز له إذا لم يجده في القرآن أن يطلبه في السنّة، وإذا كان في السنّة لم يكن ما في السنّة معارضًا لما في القرآن، وكذلك الإجماع الصحيح لا يعارض كتابًا ولا سنّة. (فت١٩، ٢٠٢، ٢)

- أما طرق الأحكام الشرعية التي نتكلّم عليها في أصول الفقه فهي بإجماع المسلمين: الكتاب، لم يختلف أحد من الأئمة في ذلك، كما خالف بعض أهل الضلال في الاستدلال على بعض المسائل الاعتقادية. والثاني: السنّة المتواترة، التي لا تخالف ظاهر القرآن، بل تفسّره، مثل أعداد الصلاة، وأعداد ركعاتها، ونصب الزكاة، وفرائضها، وصفة الحجّ، والعمرة، وغير ذلك من الأحكام التي لم تعلم إلّا بتفسير السنّة. وأما السنّة المتواترة التي لا تفسّر ظاهر القرآن، أو يقال: تخالف ظاهره كالسنّة في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني، وغير ذلك. فمذهب جميع السلف العمل بها أيضًا، إلّا الخوارج، فإن من قولهم أو قول بعضهم مخالفة السنّة، حيث قال أولهم للنبي صلّى الله عليه وسلّم في وجهه: "إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله" (أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي باب: ٣٧، وفي كتاب الديات باب: ٢٢ بألفاظ مختلفة. كما أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب القسامة حديث: ١٢). . . . وقد ينكر هؤلاء كثيرًا من السنن طعنًا في النقل، لا ردًّا للمنقول، كما ينكر كثير من أهل البدع السنن المتواترة عند أهل العلم، كالشفاعة، والحوض، والصراط، والقدر، وغير ذلك. الطريق الثالث: السنن المتواترة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، إما متلقاة بالقبول من أهل العلم بها، أو برواية الثقات بها. وهذه أيضًا مما اتّفق أهل العلم على اتّباعها، من أهل الفقه والحديث والتصوّف وأكثر أهل العلم. وقد أنكرها بعض أهل الكلام، وأنكر كثير منهم أن يحصل العلم بشيء منها، وإنما يوجب العلم، فلم يفرّقوا بين المتلقي بالقبول وغيره. وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيرًا منها بشروط اشترطها، ومعارضات دفعها بها ووضعها، كما يرد بعضهم بعضًا، لأنه بخلاف ظاهر القرآن فيما يزعم، ولأنه خلاف الأصول، أو قياس الأصول، أو لأن عمل متأخّري أهل المدينة بخلافه، أو غير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الفقه والحديث، وأصول الفقه. الطريق الرابع: الإجماع وهو متّفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة. وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة. لكن المعلوم منه هو ما

كان عليه الصحابة. وأما ما بعد ذلك فتعذّر العلم به غالبًا. ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلفوا في مسائل منه، كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي، وغير ذلك. الطريق الخامس: القياس على النص والإجماع. وهو حجّة أيضًا عند جماهير الفقهاء، لكن كثيرًا من أهل الرأي أسرف فيه، حتى استعمله قبل البحث عن النص، وحتى ردّ به النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد. ومن أهل الكلام وأهل الحديث وأهل القياس من ينكره رأسًا، وهي مسألة كبيرة، والحق فيها متوسّط بين الإسراف والنقص. الطريق السادس: الاستصحاب، وهو البقاء على الأصل فيما يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع. وهو حجّة على عدم الاعتقاد بالاتّفاق. وهل هو حجّة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف. ومما يشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عموم الحكم الشرعي، مثل أن يقال: لو كانت الأضحية أو الوتر واجبًا لنصب عليه الشرع دليلًا شرعيًّا، إذ وجوب هذا لا يعلم بدون الشرع، ولا دليل، فلا وجوب. فالأول يبقى على نفي الوجوب والتحريم والمعلوم بالعقل حتى يثبت المغيّر له، وهذا استدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم، إذ يلزم من ثبوت مثل هذا الحكم ثبوت دليله السمعي. كما يستدلّ بعدم النقل لما تتوفّر الهمم والدواعي على نقله، وما توجب الشريعة نقله، وما يعلم من دين أهلها وعاداتهم أنهم ينقلونه، على أنه لم يكن. كالاستدلال بذلك على عدم زيادة في القرآن، وفي الشرائع الظاهرة، وعدم النص الجلي بالإمامة على علي أو العباس أو غيرهما، ويعلم الخاصة من أهل العلم بالسنن والآثار، وسيرة النبي صلّى الله عليه وسلّم وخلفائه انتفاء أمور من هذا، لا يعلم انتفاءها غيرهم، ولعلمهم بما ينفيها من أمور منقولة يعلمونها هم، ولعلمهم بانتفاء لوازم نقلها، فإن وجود أحد الضدّين ينفي الآخر، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم. الطريق السابع: المصالح المرسلة. وهو: أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمّونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسمّيها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان. وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها: أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم، وأديانهم، ويذوقون طعم ثمرته، وهذه مصلحة. لكن بعض الناس يخصّ المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع، وفي دفع المضارّ، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين. وجلب المنفعة يكون في الدين والدنيا، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال: فيها مصلحة للخلق، من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال: فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع

الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر. (مع، ٥٨، ١٧)

سنّة الله

- (سنة الله) التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، فهو سبحانه إذا ميّز بعض المخلوقات بصفات يمتاز بها عن غيره ويختصّه بها قرن بذلك من الأمور ما يمتاز به عن غيره ويختصّه بها ولا ريب أن النبوّة يمتاز بها الأنبياء ويختصّون بها ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ (الحج: ٧٥) وهو ﴿أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ (الأنعام: ١٢٤)، فمن خصّه بذلك كان له من الخصائص التي لا تكون لغيره ما يناسب ذلك فيستدلّ بتلك الخصائص على أنه من أهل الاختصاص بالنبوّة وتلك سنّته وعادته في أمثاله يميّزهم بخصائص يمتازون بها عن غيرهم ويعلم أن أصحابها من ذلك الصنف المخصوص الذين هم الأنبياء مثلًا، ولم تكن له سبحانه عادة بأن يجعل مثل آيات الأنبياء لغيرهم حتى يقال إنه خرق عادته ونقضها بل عادته وسنّته المطّردة أن تلك الآيات لا تكون إلّا مع النبوّة والإخبار بها لا مع التكذيب بها أو الشكّ فيها. كما أن سنّته وعادته أن محبّته ورضاه وثوابه لا يكون إلّا لمن عبده وأطاعه وإن سنّته وعادته أن يجعل العاقبة للمتّقين وسنّته وعادته أنه ينصر رسله والذين آمنوا. (نبا، ٢١٩، ٦)

سنن العدل

- قال العلماء: إنّ أولياء المقتول تَغْلِي قلوبهم بالغيظ، حتى يؤثروا أن يقتلوا القاتل وأولياءه، وربما لم يرضوا بقتل القاتل، بل يقتلون كثيرًا من أصحاب القاتل كسيِّد القبيلة ومقدَّم الطائفة، فيكون القاتل قد اعتدى في الابتداء، وتَعدَّى هؤلاء في الإستيفاء كما كان يفعله أهل الجاهلية الخارجون عن الشريعة في هذه الأوقات، من الأعراب والحاضرة وغيرهم. وقد يستعظمون قتل القاتل لكونه عظيمًا أشرف من المقتول، فَيُفْضي ذلك إلى أولياء المقتول يقتلون مَن قدروا عليه من أولياء القاتل، وربّما حالف هؤلاء قومًا واستعانوا بهم، وهؤلاء قومًا، فَيُفْضِي إلى الفتن والعداوات العظيمة. وسبب ذلك خروجهم عن سنن العدل الذي هو القصاص في القتلى فكتب الله علينا القصاص - وهو المساواة والمعادلة في القَتْلَى - وأخبر أنّ فيه حياةً، فإنّه يحقن دم غير القاتل من أولياء الرجلين، وأيضًا فإذا علم من يريد القتل أنّه يُقتل كفَّ عن القتل. (ش، ١٤٦، ١٠)

سياسة

- فريق (من الناس) عندهم خوف من الله تعالى، ودين يمنعهم عمّا يعتقدونه قبيحًا من ظلم الخلق، وفعل المحارم، فهذا حسن واجب، ولكن قد يعتقدون مع ذلك: أنّ السياسة لا تتمّ بما يفعله أولئك من الحرام، فيمنعون عنها مطلقًا، وربما كان في نفوسهم جُبْن أو بخل، أو ضيق خلق ينضم إلى ما معهم من الدين، فيقعون أحيانًا في ترك واجب، يكون تركه أضرُّ عليهم من بعض المحرّمات، أو يقعون في النهي عن واجب، يكون النَّهْي عنه من الصدّ عن سبيل الله؛ وقد يكونون متأوّلين، وربما اعتقدوا أنّ إنكار ذلك واجب، ولا يتمّ إلّا بالقتال، فيقاتلون المسلمين كما فعلت الخوارج؛ وهؤلاء لا

تصلح بهم الدنيا ولا الدين الكامل، لكن قد يصلح بهم كثير من أنواع الدين وبعض أمور الدنيا. (ش، ٥٩، ١١)

سياسة دينيّة

- الفريق الثالث (من الناس): الأمّة الوسط، وهم (أهل) دين محمد صلّى الله عليه وسلّم، وخلفائه على عامّة الناس وخاصتهم إلى يوم القيامة، وهو إنفاق المال والمنافع للناس - وإن كانوا رؤساء - بحسب الحاجة، إلى صلاح الأحوال، ولإقامة الدين، والدنيا التي يحتاج إليها الدين، وعِفَّته في نفسه فلا يأخذ ما لا يستحقّه، فيجمعون بين التقوى والإحسان ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ (النحل: ١٢٨). ولا تتمّ السياسة الدينيّة إلّا بهذا، ولا يصلح الدين والدنيا إلّا بهذه الطريقة. (ش، ٦٠، ١٢)

سياسة عادلة

- (وهذه) رسالة مبنيَّة على آية الأمراء في كتاب اللّه؛ وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٨ - ٥٩). (قال العلماء) نزلت الآية الأولى في ولاةِ الأمور؛ عليهم أن يؤدّوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلتْ الثانية في الرعيّة من الجيوش وغيرهم؛ عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قَسْمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلّا أن يأمروا بمعصية الله، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ فإنْ تنازعوا في شيء ردُّوه إلى كتاب الله وسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم. وإن لم تفعل ولاة الأمر ذلك، أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله، لأنّ ذلك من طاعة الله ورسوله، وأُدِّيت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ (المائدة: ٢). وإذا كانت الآية قد أوجبتْ أداءَ الأماناتِ إلى أهلها، والحكم بالعدْل. فهذان جِمَاعُ السياسة العادلة، والولاية الصالحة. (ش، ٥، ١٢)

ش

شأن الأدلة

- شأن الأدلّة فإن مقدّماتها تكون معلومة بنفسها كالمقدّمات الحسّية والبديهية وبها يتبيّن غيرها فيستدلّ على الخفي بالجلي. (نبا، ١٥١، ٢٣)

شجاعة

- الشجاعة ليست هي قوة البدن، وقد يكون الرجل قوي البدن ضعيف القلب؛ وإنما هي قوة القلب وثباته. فإن القتال مداره على قوة البدن وصنعته للقتال؛ وعلى قوة القلب وخبرته به. والمحمود منهما ما كان بعلم ومعرفة؛ دون التهوّر الذي لا يفكّر صاحبه، ولا يميّز بين المحمود والمذموم؛ ولهذا كان القوي الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب. حتى يفعل ما يصلح. فأما المغلوب حين غضبه فليس بشجاع ولا شديد. (فت٢٨، ١٥٨، ١٠)

شخص

- الإنسان الموجود في الخارج وهو هذا الشخص وهذا الشخص، أم تعني الإنسان المطلق من حيث هو هو فإن أراد الأوّل قيل هذا الإنسان وهذا الإنسان وغيرهما إذا قلت هو مركّب من هذين الجزأين فيقال لك الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما، فإذا قلت هما جزآن للإنسان الموجود في الخارج لزم أن يكون الإنسان الموجود في الخارج فيه جوهران أحدهما حيوان والآخر ناطق غير الإنسان المعيّن، وهذا مكابرة للحسّ والعقل، وإن قال أنا أريد بذلك أن الإنسان يوصف بأنه حيوان وأنه ناطق قيل له هذا معنى صحيح لكن تسمية الصفات أجزاء ودعوى أن الموصوف مركّب منها وأنها متقدّمة عليه ومقوّمة له في الوجودين الذهني والخارجي كتقدّمِ الجزء من الكل والبسيط على المركّب ونحو ذلك مما تقولونه في هذا الباب هو مما يعلم فساده بصريح العقل. وإن قال هو مركّب من الحيوانية والناطقية قيل له أن أردت بالحيوانية والناطقية الحيوان والناطق كان الكلام واحدًا وإن أردت العرضين القائمين بالحي والناطق وهما صفتان كان مضمونه أن الموصوف مركّب من صفاته وأنها أجزاء له ومقوّمة له وسابقة عليه، ومعلوم أن الجوهر لا يتركّب من الأعراض وأن صفات الموصوف لا تكون سابقة له في الوجود الخارجي وإن قال أنا أريد بذلك أن الإنسان من حيث هو هو مركّب من ذلك قيل له إن الإنسان من حيث هو هو لا وجود له في الخارج بل هذا هو الإنسان المطلق، والمطلقات لا تكون مطلقة إلّا في الأذهان فقد جعلت المركّب هو ما يتصوّره الذهن وما يتصوّره الذهن هو مركّب من الأمور التي يقدّرها الذهن، فإذا قدرت في النفس جسمًا حساسًا متحرّكًا بالإرادة ناطقًا كان هذا المتصوّر في الذهن مركّبًا من هذه الأمور، وإن قدرت في النفس حيوانًا ناطقًا كان مركّبًا من هذا وهذا وإن قدرت حيوانًا صاهلًا كان مركّبًا من هذا وهذا وإن

قلت إن الحقائق الموجودة في الخارج مركّبة من هذه الصور الذهنية كان هذا معلوم الفساد بالضرورة، وإن قلت إن هذه مطابقة وصادقة عليها فهذا يكون صحيحًا. (ب١، ١٨٢، ٣٥)

شخص معيّن

- الشخص المعيّن ليس له تعيّن غير هذا الشخص المعيّن: لا ثبوتي ولا عدمي، فإنه لم يكن مشاركًا لغيره في أمر خارجي، حتى يحتاج تعيّنه وتميّزه عنه إلى وصف آخر ثبوتي أو سلبي. (در٥، ١١٢، ٧)

شر

- الشرّ تارة يكون قد انعقد سببه وخيف فيدفع وصوله، فيدفع الكفّار إذا قصدوا بلاد الإسلام، وتارة يكون قد وجد فيزال وتبدّل السيّئات بالحسنات. وكل هذا من باب دفع ما قدر من الشر بما قدر من الخير، وهذا واجب تارة ومستحبّ تارة. (ع، ١٧٨، ٢)
- الشر إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، والمعدوم سواء كان عدم ذات، أو عدم صفة من صفات كمالها، أو فعل من أفعالها، مثل عدم الحياة أو العلم أو السمع أو البصر أو الكلام أو العقل أو العمل الصالح على تنوّع أصنافه، مثل معرفة الله ومحبّته وعبادته، والتوكّل عليه والإنابة إليه، ورجائه وخشيته، وامتثال أوامره واجتناب نواهيه، وغير ذلك من الأمور المحمودة الباطنة والظاهرة، من الأقوال والأفعال. فإن هذه الأمور كلها خيرات وحسنات، وعدمها شرّ وسيّئات، لكن هذا العدم ليس بشيء أصلًا حتى يكون له بارئ وفاعل فيضاف إلى الله، وإنما هو من لوازم النفس التي هي حقيقة الإنسان قبل أن تخلق وبعد أن خلقت، فإنها قبل أن تخلق عدم مستلزم لهذا العدم، وبعد أن خلقت وقد خلقت ضعيفة ناقصة، فيها النقص والضعف والعجز، فإن هذه أمور عدمية فأضيفت إلى النفس من باب إضافة عدم المعلول إلى عدم علّته وعدم مقتضيه، وقد تكون من باب إضافته إلى وجود منافيه من وجه آخر. (تو، ٥١، ٤)
- الأمر أن هذا الشرّ والسيّئات العدمية ليست موجودة حتى يكون الله خالقها، فإنه خالق كل شيء. والمعدومات تنسب تارة إلى عدم فاعلها، وتارة إلى وجود مانعها، فلا تنسب إليه هذه الشرور العدمية على الوجهين. (تو، ٥٢، ٣)
- الله لم يخلق شيئًا ما إلّا بحكمة، فتلك الحكمة وجه حسنه وخيره، ولا يكون في المخلوقات شرّ محض لا خير فيه بوجه. (تو، ٥٤، ١٠)
- كل شر في العالم لا يخرج عن قسمين. إما ألم، وإما سبب الألم، وسبب الألم مثل الأفعال المسبّبة المقتضية للعذاب، والألم الموجود لا يكون إلّا لنوع عدم، كما يكون سببه تفرّق اتّصال، وتفرّق الاتصال هو عدم التأليف والاتصال الذي بينهما، وهو الشرّ والفساد. وأما سبب الألم فقد قرّرت في قاعدة كبيرة أن أصل الذنوب هو عدم الواجبات لا فعل المحرّمات، وأن فعل المحرّمات إنما وقع لعدم الواجبات، فصار أصل الذنوب عدم الواجبات، وأصل الألم عدم الصحّة، ولهذا كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يعلّمهم في خطبته الحاجة أن يقولوا:

"ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيّئات أعمالنا" (مسند أحمد ٥/ ٢٧١ ط معارف) فنستعيذ من شرّ النفس الذي تنشأ عنه ذنوبها وخطاياها، ونستعذ من سيّئات الأعمال التي هي عقوباتها وآلامها، فإن قوله: "ومن سيّئات أعمالنا" قد يراد به السيّئات في الأعمال، وقد يراد به العقوبات، فإن لفظ السيّئات في كتاب الله يراد به ما يسوء الإنسان في السر ويراد به الأعمال السيّئة. (تو، ٥٨، ٢٠)

شرط

- اتّفق العقلاء على أنه لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلًا للآخر لا بمعنى كونه علّة فاعلة ولا بغير ذلك من المعاني. وأما كون كل من الشيئين شرطًا للآخر فإنه يجوز وهذا هو الدور المعيّ وذاك هو الدور القبلي. (ب٣، ٨٨، ٣٠)
- الذات لا تكون إلّا بصفاتها اللازمة وصفاتها لا تكون إلّا بها، وإذا سمّى المسمّى هذا افتقارًا أو سمّى هذه أجزاء وسمّى هذا الاجتماع تركيبًا لم يكن في هذه التسمية ما يوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقرًا إلى فاعل وما جعله افتقارًا ليس هو افتقار المفعول إلى الفاعل والمعلول إلى العلّة الفاعلة وإنّما هو تلازم ومن سمّاه افتقارًا لا يمكنه أن يفسّره إلّا بافتقار المشروط إلى الشرط والشرط إلى المشروط ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع عليه. وإنما الممتنع أن يفتقر إلى مباين له فيكون وجود الواجب متوقّفًا على وجود مباين، فإن كان المباين علّة له لم يكن موجودًا بنفسه بل ممكنًا له فاعل وعلّة وإن قدّر أنه شرط فيه وهو غني عنه، وما كان مشروطًا بما هو غني عنه لم يكن موجودًا بنفسه فلا يجوز أن يكون الرب الخالق تعالى الذي له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقّفًا على شيء مباين له بل ولا على شيء غني عنه بوجه من الوجوه لا على فاعل ولا شرط وهذا هو الذي يقوم عليه الدليل. (ب٣، ٢٦٩، ٢٣)
- لفظ "السبب" قد تعني به العلّة الموجبة، وقد تعني به الشرط، فإن عنيتَ به الأول لم يجعل الوجود مسبّبًا عن غيره لئلّا يلزم تقدّم غير الوجود الواجب عليه. وإن عنيت بالسبب الشرط؛ فالشرط لا يجب تقدّمه على مشروط، بل يجوز مقارنته للمشروط، فالأمور المتلازمة كالمتضايفات كل منها لا يوجد إلّا مع الآخر، فوجوده مشروط به من غير تقدّم أحدهما على الآخر. (در٥، ١٥١، ١٢)
- الحكم إذا عُلّق بشرط دلَّ على انتفائه فيما عداه، إلا أن يدلَّ دليلٌ على تعلقه بشرط آخر يقوم مقامه في تعلُّق الحكم به. (سود، ٣٥٧، ٨)

شرط الإجماع

- اشترط في الإجماع ما يشترطه كثير من أهل الكلام والفقه . . . وهو العلم بنفي الخلاف، وأن يكون العلم بالإجماع تواترًا. وجعل العلم بالإجماع من العلوم الضرورية كالعلم بعلوم الأخبار المتواترة عند الأكثرين. (نقد، ٢٠٥، ٢٠)

شرطي متصل

- إذا كان اللزوم من أحد الطرفين، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن نفي اللازم

نفي الملزوم، فكيف إذا كان التلازم من الجانبين؟ فإن هذا التلازم يستلزم أربع نتائج فيلزم من ثبوت هذا اللازم ثبوت هذا، ومن نفيه نفيه، ومن ثبوت الملازم الآخر ثبوت ذلك، ومن نفيه نفيه. وهذا هو الذي يسمّيه المنطقيون: الشرطي المتّصل، ويقولون: استثناء عين المقدَّم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدّم، فإذا كان التلازم من الجانبين كان استثناء عين كل من المتلازمين ينتج عين الآخر، واستثناء نقيض كل منهما ينتج نقيض الآخر. (در٥، ٢٦٩، ٤)

- انقسم القياس - باعتبار صورته - إلى "قياس تداخل" وهو الحملي، و"قياس تلازم" وهو الشرطي المتصل، و"قياس تعاند"، وهو التقسيم والترديد، وهو الشرطي المنفصل (ر١، ٣٢، ١٨)

- إنّ ما يسمّونه «الشرطي المتصل» مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، سواء عُبّر عن هذا المعنى بصيغة الشرط أو بصيغة الجزم (ر١، ١٧١، ٢٤)

شرطي منفصل

- العدمان قد يتضادّان كما قد يتلازمان، فكما أن عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط، فعدم الأمور الواجب واحد منها ينافي عدمها كلها، فإذا كان الجنس لا يوجد إلّا بوجود نوع له فصل امتنع مع وجود الجنس عدم جميع الأنواع والفصول، فكان عدم بعضها ينافي عدمها كلها. وهذا كما يقال في التقسيم، وهو الشرطي المنفصل: قد يكون مانعًا من الجمع والخلوّ، كقول القائل: العدد إما شفع وإما وتر، وقد يكون مانعًا من الجمع فقط، كقول القائل: الجسم إما أسود وإما أبيض، وقد يكون مانعًا من الخلو فقط، فما كان مانعًا من الخلو فقط، أو من الجمع: امتنع اجتماع العدمين فيه، فكما أن الشفعية تنافي الوترية في العدد فعدم الشفعية ينافي عدم الوترية، لا ثبوتها، فلا يحصل العدمان معًا، بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت العدم الآخر، فيكون العدم رافعًا للعدم. (در٢، ٣٧٨، ١٦)

- انقسم القياس - باعتبار صورته - إلى "قياس تداخل" وهو الحملي، و"قياس تلازم" وهو الشرطي المتصل، و"قياس تعاند"، وهو التقسيم والترديد، وهو الشرطي المنفصل (ر١، ٣٢، ١٨)

- «الشرطي المنفصل»، هو الذي يسمّيه الأصوليون «السبر والتقسيم»، وقد يسمّيه أيضًا الجدليون «التقسيم والترديد»، فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر. وبانتفائه على ثبوته؛ أو الاستدلال بثبوت أحد الضدّين على انتفاء الأمر الآخر. وأقسامه أربعة (ر١، ٢٠٥، ١٤)

شرع

- الذين يعارضون الشرع بالعقل، ويقدّمون رأيهم على ما أخبر به الرسول صلّى الله عليه وسلّم، ويقولون: إنّ العقل أصل للشرع، فلو قدّمناه عليه للزم القدح في أصل الشرع، إنّما يصحّ منهم هذا الكلام إذا أقرّوا بصحّة الشرع بدون المعارض، وذلك بأن يقرّوا بنبوّة الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وبأنّه قال هذا الكلام، وبأنّه أراد به كذا، وإلّا فمع الشكّ في واحدة من هذه المقدّمات، لا يكون

معهم عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم من الخبر ما يعلمون به تلك القضيّة المتنازع فيها بدون معارضة العقل، فكيف مع معارضة العقل؟. (أص، ٢١٣، ٤)

- العلم نوعان: أحدهما العملي، وهو ما كان شرطًا في حصول المعلوم، كتصوّر أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقّف على العلم به محتاج إليه، والثاني: العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحدانية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها، والشرع مع العقل هو من هذا الباب، فإن الشرع المنزَّل من عند الله ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا؛ فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالمًا به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ولو لم يعلمه لكان جاهلًا ناقصًا. (در١، ٨٨، ١٧)

- إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدِّق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدّق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل. ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم، كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يُعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه. وقال بعضهم: العقل متولٍّ، ولّى الرسول ثم عزل نفسه، لأن العقل دلّ على أن الرسول صلّى الله عليه وسلّم يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر. (در١، ١٣٨، ٢)

- أما الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له، لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنّة، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩). فأمر الله تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول، وهذا يوجب تقديم السمع، وهذا هو الواجب، إذ لو رُدوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلّا اختلافًا واضطرابًا، وشكًّا وارتيابًا. (در١، ١٤٦، ١٢)

شرع وقدر

- الكلام في الشرع والقدر: هو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة. وبين الكراهة والبغض، نفيًا وإثباتًا. (تد، ٣، ١٦)

شرعة

- الشرعة بمنزلة الشريعة للنهر، والمنهاج هو الطريق الذي سلك فيه، والغاية المقصودة هي حقيقة الدين، وهي عبادة الله وحده لا شريك له وهي حقيقة دين الإسلام، وهي أن يستسلم العبد لله ربّ العالمين لا يستسلم لغيره، فمن استسلم لغيره كان مشركًا. (فرقان، ٦٧، ١٠)

شرك

- الشرك نوعان: أحدهما: شرك في الربوبية، والثاني شرك في الإلٰهية. فأما الأول فهو إثبات فاعل مستقلّ غير الله، كمن يجعل الحيوان مستقلًّا بإحداث فعله، ويجعل الكواكب، أو الأجسام الطبيعية، أو العقول، أو النفوس، أو الملائكة، أو غير ذلك مستقلًّا بشيء من الإحداث، فهؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الحوادث عن الفاعل، فإن كل ما يذكرونه من فعل هذه الفاعلات أمر حادث يفتقر إلى محدث يتمّ به إحداثه، وأمر ممكن لا بدّ له من واجب يتمّ به وجوده، وكل ما سوى الخالق القديم الواجب الوجود بنفسه مفتقر إلى غيره، فلا يتمّ به حدوث حادث، ولا وجود ممكن. وجمهور العرب لم يكن شركها من هذا الوجه، بل كانت مقرَّة بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وإنما كان من النوع الثاني، فإثبات التوحيد في النوع الثاني يتضمّن الأول من غير عكس. والثاني الشرك في الإلٰهية، وضدّه هو التوحيد في الإلٰهية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن المشركين المقرّين بأنه رب كل شيء، كانوا يتّخذون آلهة يستجلبون بعبادتها المنافع، ويستدفعون بها المضار، ويتّخذونها وسائل تقرّبهم إليه، وشفعاء يستشفعون بها إليه. وهؤلاء خلق من خلقه، لا يملكون لأحد نفعًا ولا ضرًّا إلّا بإذنه، فكل ما يُطلب منهم لا يكون إلّا بإذنه، وهو سبحانه لم يأمر بعبادة غيره، ولم يجعل هؤلاء شفعاء ووسائل. (در٧، ٣٩٠، ١٠)

شرك خفي

- أما الشرك الخفي: فهو الذي لا يكاد أحد أن يسلم منه، مثل: أن يحب مع الله غيره. فإن كانت محبّته لله مثل حب النبيين والصالحين، والأعمال الصالحة فليست من هذا الباب، لأن هذه تدلّ على حقيقة المحبة، لأن حقيقة المحبة أن يحب المحبوب وما أحبه، ويكره ما يكرهه، ومن صحّت محبّته امتنعت مخالفته لأن المخالفة إنما تقع لنقص المتابعة. (فت١، ٩٣، ١٢)

شرك في الإلهية

- أما الشرك في الإلهية فهو: أن يجعل لله ندًّا - أي: مثلًا في عبادته، أو محبّته، أو خوفه، أو رجائه، أو إنابته، فهذا هو الشرك الذي لا يغفره الله إلّا بالتوبة منه. (فت١، ٩١، ٨)

شرك في الربوبية

- الشرك في الربوبية، فإن الرب سبحانه هو المالك المدبّر، المعطي المانع، الضارّ النافع، الخافض الرافع، المعزّ المذلّ، فمن شهد أن المعطي أو المانع، أو الضارّ أو النافع، أو المعزّ أو المذل غيره، فقد أشرك بربوبيته. (فت١، ٩٢، ٩)

شركة

- الشركة نوعان: "شركة أملاك" و"شركة عقود". وشركة العقود أصلًا لا تفتقر إلى شركة الأملاك، كما أن شركة الأملاك لا تفتقر إلى شركة العقود، وإن كانا قد يجتمعان. والمضاربة شركة عقود بالإجماع، ليست شركة أملاك؛ إذ المال لأحدهما والعمل للآخر، وكذلك المساقاة والمزارعة، وإن كان من الفقهاء من يزعم أنها من باب

الإجارة؛ وأنها خلاف القياس. فالصواب أنها أصل مستقلّ، وهي من باب المشاركة لا من باب الإجارة الخاصة، وهي على وفق قياس المشاركات. ولما كان مبنى الشركة على هذا الأصل تنازعوا في الشركة في اكتساب المباحات؛ بناء على جواز التوكّل فيها، فجوّز ذلك أحمد، ومنعه أبو حنيفة. (فت٣٠، ٧٤، ١١)

شركة الأملاك

- الشركة نوعان: 'شركة أملاك' و'شركة عقود'. وشركة العقود أصلًا لا تفتقر إلى شركة الأملاك، كما أن شركة الأملاك لا تفتقر إلى شركة العقود، وإن كانا قد يجتمعان. والمضاربة شركة عقود بالإجماع، ليست شركة أملاك؛ إذ المال لأحدهما والعمل للآخر، وكذلك المساقاة والمزارعة، وإن كان من الفقهاء من يزعم أنها من باب الإجارة؛ وأنها خلاف القياس. فالصواب أنها أصل مستقلّ، وهي من باب المشاركة لا من باب الإجارة الخاصة، وهي على وفق قياس المشاركات. ولما كان مبنى الشركة على هذا الأصل تنازعوا في الشركة في اكتساب المباحات؛ بناء على جواز التوكّل فيها، فجوّز ذلك أحمد، ومنعه أبو حنيفة. (فت٣٠، ٧٤، ١٣)

شركة العقود

- الشركة نوعان: 'شركة أملاك' و'شركة عقود'. وشركة العقود أصلًا لا تفتقر إلى شركة الأملاك، كما أن شركة الأملاك لا تفتقر إلى شركة العقود، وإن كانا قد يجتمعان. والمضاربة شركة عقود بالإجماع، ليست شركة أملاك؛ إذ المال لأحدهما والعمل للآخر، وكذلك المساقاة والمزارعة، وإن كان من الفقهاء من يزعم أنها من باب الإجارة؛ وأنها خلاف القياس. فالصواب أنها أصل مستقلّ، وهي من باب المشاركة لا من باب الإجارة الخاصة، وهي على وفق قياس المشاركات. ولما كان مبنى الشركة على هذا الأصل تنازعوا في الشركة في اكتساب المباحات؛ بناء على جواز التوكّل فيها، فجوّز ذلك أحمد، ومنعه أبو حنيفة. (فت٣٠، ٧٤، ١٢)

شروط الواقف

- اتّفق المسلمون على أن شروط الواقف تنقسم إلى صحيح، وفاسد. كالشروط في سائر العقود. ومن قال من الفقهاء: إن شروط الواقف نصوص كألفاظ الشارع، فمراده أنها كالنصوص في الدلالة على مراد الواقف؛ لا في وجوب العمل بها: أي أن مراد الواقف يستفاد من ألفاظه المشروطة؛ كما يستفاد مراد الشارع من ألفاظه؛ فكما يعرف العموم والخصوص والإطلاق والتقييد والتشريك والترتيب في الشرع من ألفاظ الشارع. فكذلك تعرف في الوقف من ألفاظ الواقف. مع أن التحقيق في هذا أن لفظ الواقف ولفظ الحالف والشافع والموصي وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلّم بها؛ سواء وافقت العربية العرباء؛ أو العربية المولّدة؛ أو العربية الملحونة؛ أو كانت غير عربية وسواء وافقت لغة الشارع؛ أو لم توافقها؛ فإن المقصود من الألفاظ دلالتها على مراد الناطقين بها؛ فنحن نحتاج إلى معرفة كلام الشارع لأن معرفة لغته وعرفه

وعادته تدلّ على معرفة مراده، وكذلك في خطاب كل أمة وكل قوم؛ فإذا تخاطبوا بينهم في البيع والإجارة. أو الوقف أو الوصية أو النذر أو غير ذلك بكلام رجع إلى معرفة مرادهم وإلى ما يدلّ على مرادهم من عادتهم في الخطاب؛ وما يقترن بذلك من الأسباب. (فت٣١، ٤٧، ٥)

شعري

- الشعري - وهو ما يفيد مجرّد التخييل وتحريك النفس. (فت٩، ١٠، ٣)

شفاعة

- الشفاعة نوعان: - أحدهما: الشفاعة التي نفاها الله تعالى كالتي أثبتها المشركون، ومن ضاهاهم من جهّال هذه الأمة، وضلالهم؛ وهي شرك. والثاني: أن يشفع الشفيع بإذن الله. وهذه التي أثبتها الله تعالى لعباده الصالحين، ولهذا كان سيّد الشفعاء إذا طلب منه الخلق الشفاعة يوم القيامة يأتي ويسجد. (فت١، ٣٣٢، ١)
- الشفاعة: سببها توحيد الله، وإخلاص الدين والعبادة بجميع أنواعها له فكل من كان أعظم إخلاصًا كان أحقّ بالشفاعة، كما أنه أحقّ بسائر أنواع الرحمة. فإن الشفاعة: من الله مبدؤها، وعلى الله تمامها فلا يشفع أحد إلّا بإذنه. وهو الذي يأذن للشافع. وهو الذي يقبل شفاعته في المشفوع له. وإنما الشفاعة سبب من الأسباب التي بها يرحم الله من يرحم من عباده. وأحقّ الناس برحمته: هم أهل التوحيد والإخلاص له، فكل من كان أكمل في تحقيق إخلاص "لا إله إلّا الله" علمًا وعقيدة، وعملًا وبراءة، وموالاة ومعاداة: كان أحقّ بالرحمة. (فت١٤، ٤١٤، ٩)
- النبي صلّى الله عليه وسلّم يشفع للخلق يوم القيامة بعد أن يسأله الناس ذلك وبعد أن يأذن الله له في الشفاعة. ثم أهل السنّة والجماعة متّفقون على ما اتّفقت عليه الصحابة واستفاضت به السنن من أنه يشفع لأهل الكبائر من أمته ويشفع أيضًا لعموم الخلق. وأما الوعيدية من الخوارج والمعتزلة فزعموا أن شفاعته إنما هي للمؤمنين خاصة في رفع الدرجات. ومنهم من أنكر الشفاعة مطلقًا. وأجمع أهل العلم على أن الصحابة كانوا يستشفعون به في حياته، ويتوسّلون بحضرته. (رس١، ١٠، ٨)
- الشفاعة نوعان: أحدهما الشفاعة التي أثبتها المشركون ومن ضاهاهم من جهّال هذه الأمة وضلالهم وهي شرك. والثانية أن يشفع الشفيع بأن المشفع الله التي أثبتها الله لعباده الصالحين، ولهذا كان سيّد الشفعاء إذا طلب منه الخلق الشفاعة يوم القيامة يأتي ويسجد تحت العرش. (رس١، ١٥، ١٩)

شفاعة منفية

- الشفاعة المنفية هي الشفاعة المعروفة عند الناس عند الإطلاق، وهي أن يشفع الشفيع إلى غيره ابتداء فيقبل شفاعته، فأما إذا أذن له في أن يشفع فشفع؛ لم يكن مستقلًا بالشفاعة، بل يكون مطيعًا له أي تابعًا له في الشفاعة، وتكون شفاعته مقبولة ويكون الأمر كله للآمر المسئول. وقد ثبت بنص القرآن في غير آية: أن أحدًا لا يشفع عنده إلّا بإذنه. (فت١، ١١٨، ٣)

شفع ووتر

- الشفع والوتر نوعا جنس العدد المحصور الذي له طرفان مبدأ ومنتهى، فأمّا إذا قدّر ما لا مبدأ له ولا منتهى له فليس عددًا محصورًا فلا يكون شفعًا لا وترًا كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل. (ب٣، ٣٦، ١٤)

شفعة في عقار

- اتّفق الأئمة على ثبوت الشفعة في العقار الذي يقبل القسمة - قسمة الإجبار - كالقرية، والبستان، ونحو ذلك. وتنازعوا فيما لا يقبل قسمة الإجبار؛ وإنما يقسم بضرر أو ردّ عوض فيحتاج إلى التراضي. هل تثبت فيه الشفعة؟ على قولين. أحدهما: تثبت وهو مذهب أبي حنيفة، واختاره بعض أصحاب الشافعي: كابن سريج. وطائفة من أصحاب أحمد: كأبي الوفاء بن عقيل. وهي رواية المهذب عن مالك. وهذا القول هو الصواب كما سنبيّنه إن شاء الله. والثاني: لا تثبت فيه الشفعة، وهو قول الشافعي نفسه، واختيار كثير من أصحاب أحمد. هذا القول له حجّتان: أحدهما قولهم: إن الشفعة إنما شرّعت لرفع ضرر مؤنة القسمة، وما لا تجب قسمته ليس فيه هذا الضرر. والثاني: أنه لو وجبت فيه الشفعة لتضرّر الشريك؛ فإنه إن باعه لم يرغب الناس في الشراء؛ لخوفهم من انتزاعه بالشفعة. وإن طلب القسمة لم تجب إجابته، فلا يمكنه البيع ولا القسمة، فلا يقدر أن يتخلّص من ضرر شريكه. فلو أثبتنا فيه الشفعة لرفع ضرر الشريك الذي لم يبع لزم إضرار الشريك البائع. والضرر لا يزال بالضرر. والقول الأول أصحّ. (فت٣٠، ٣٨١، ٤)

شهر شمسي

- أما الشهر الشمسي: فعددي، وسنته طبيعية، فأما جعل شهرنا هلاليًا فحكمته ظاهرة، لأنه طبيعي وإنما علق بالهلال دون الاجتماع، لأنه أمر مضبوط بالحسّ لا يدخله خلل، ولا يفتقر إلى حساب، بخلاف الاجتماع، فإنه أمر خفي يفتقر إلى حساب، وبخلاف الشهر الشمسي لو ضبط. (فت١٥، ٥٩، ١٢)

شيء

- للشيء وجود في الأعيان، وفي الأذهان، وفي اللسان، وفي البنان. ووجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي. (در١٠، ١٠٧، ٥)
- وجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج، كما اتّفق على ذلك أئمة النظّار المنتسبين إلى أهل السنّة والجماعة، وسائر أهل الإثبات من المتكلّمة الصفاتية وغيرهم، كأبي محمد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبدالله بن كرّام، وأتباعهم (ر١، ٨٥، ٧)
- الشيء له مرتبتان: مرتبة باعتبار ذاته؛ فهو إما موجود، فيكون حقًّا؛ وإما معدوم، فيكون باطلًا. ومرتبة باعتبار وجوده في الأذهان واللسان والبنان، وهو العلم والقول والكتاب؛ فالاعتقاد والخبر والكتابة أمور تابعة للشيء، فإن كانت مطابقة موافقة كانت حقًّا، وإلّا كانت باطلًا، فإذا أخبرنا عن الحق الموجود أنه حق موجود، وعن الباطل المعدوم أنه باطل معدوم: كان الخبر والاعتقاد حقًّا؛ وإن كان بالعكس كان باطلًا؛ وإن كان الخبر والاعتقاد أمرًا موجودًا. فكونه حقًّا أو باطلًا باعتبار حقيقته

المخبر عنها، لا باعتبار نفسه. ولا يجوز إطلاق القول بأنه حق لمجرّد كونه موجودًا إلّا بقرينة تبيّن المراد. وهكذا العمل والقصد والأمر إنما هو حق باعتبار حقيقته المقصودة، فإن حصلت وكانت نافعة: كان حقًّا، وإن لم تحصل، أو حصل ما لا منفعة فيه: كان باطلًا. (فت٢، ٤١٧، ١٤)

- كل شيء له حقيقة في نفسه ثابتة في الخارج عن الذهن، ثم يتصوّره الذهن والقلب، ثم يعبّر عنه اللسان، ثم يخطّه القلم. فله وجود عيني، وذهني، ولفظي، ورسمي - وجود في الأعيان، والأذهان، واللسان، والبنان. لكن الأول هو هو، وأما الثلاث فإنها مثال مطابق له. فالأول هو المخلوق، والثلاثة معلمة. (فت١٦، ٢٦٤، ١٧)

شيوخ

- أما ما ذكروا من غلوهم في الشيوخ: فيجب أن يعلم أن الشيوخ الصالحين الذين يقتدى بهم في الدين هم المتبعون لطريق الأنبياء والمرسلين كالسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتّبعوهم بإحسان، ومن له في الأمة لسان صدق - وطريقة هؤلاء دعوة الخلق إلى الله، وإلى طاعته وطاعة رسوله، وإتباع كتابه وسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم. والمقصود أن يكون الدين كله لله، وتكون كلمة الله هي العليا. (فت١١، ٤٩٧، ٢)

شيوخ الفتوة

- الشروط التي تشترطها شيوخ الفتوة ما كان منها مما أمر الله به ورسوله كصدق الحديث وأداء الأمانة وأداء الفرائض واجتناب المحارم ونصر المظلوم وصلة الأرحام والوفاء بالعهد، أو كانت مستحبّة كالعفو عن الظالم واحتمال الأذى وبذل المعروف الذي يحبّه الله ورسوله وأن يجتمعوا على السنّة ويفارق أحدهما الآخر إذا كان على بدعة ونحو ذلك، فهذه يؤمن بها كل مسلم سواء شرطها شيوخ الفتوة أو لم يشرطوها، وما كان منها مما نهى الله عنه ورسوله مثل التحالف الذي يكون بين أهل الجاهلية إن كلا منهما يصادق صديق الآخر في الحق والباطل، ويعادي عدوّه في الحق والباطل، وينصره على كل من يعاديه سواء كان الحق معه أو كان مع خصمه، فهذه شروط تحلّل الحرام وتحرّم الحلال، وهي شروط ليست في كتاب اللّه. (رس١، ١٥٠، ٣)

ص

صائل

- الذي تسمّيه الفقهاء "الصائل" وهو الظالم بلا تأويل ولا ولاية، فإذا كان مطلوبه المال جاز دفعه بما يمكن، فإذا لم يندفع إلّا بالقتال قوتل، وإن ترك القتال وأعطاهم شيئًا من المال جاز، وأما إذا كان مطلوبه الحرمة - مثل أن يطلب الزنا بمحارم الإنسان، أو يطلب من المرأة، أو الصبي المملوك أو غيره الفجور به؛ فإنه يجب عليه أن يدفع عن نفسه بما يمكن، ولو بالقتال، ولا يجوز التمكين منه بحال؛ بخلاف المال فإنه يجوز التمكين منه؛ لأن بذل المال جائز، وبذل الفجور بالنفس أو بالحرمة غير جائز. وأما إذا كان مقصوده قتل الإنسان، جاز له الدفع عن نفسه. (فت٢٨، ٣١٩، ١٨)

صاحب الجدل

- صاحب الجدل: يدعى بما يسلمه من المقدّمات الصادقة، مشهورة كانت أو لم تكن، إذ قد لا ينقاد إلى ما لا يسلمه، سواء كان جليًّا أو خفيًّا، فهذا هذا. (فت٢، ٤٦، ٩)

صاحب الحكمة

- صاحب الحكمة: يدعى بالمقدّمات الصادقة، سواء كانت مشهورة أو مسلمة أو لم تكن، لما فيه من إدراك الدِّقة، وإتباع الحق. (فت٢، ٤٦، ٥)

صاحب الديوان

- صاحب الديوان الذي وظيفته أن يكتب المستخرج والمصروف. (حس، ١١، ١٧)

صاحب الموعظة

- صاحب الموعظة: يدعى من المقدّمات الصادقة بالمشهورة، لأنه قد لا يفهم الخفية من الحق، ولا ينازع في المشهورة. (فت٢، ٤٦، ٧)

صبر

- إذا كان الصبر على الأذى لئلّا يفعل الفاحشة أعظم من صبره على ظلم إخوته، فكيف يصبر الرسل على أذى المكذّبين لئلّا يتركوا ما أمروا به من دعوتهم إلى عبادة الله وحده وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر؟ فهذا الصبر هو من جنس الجهاد في سبيل الله، إذ كان الجهاد مقصودًا به أن تكون كلمة الله هي العليا وأن الدين كله لله، فالجهاد والصبر فيه أفضل الأعمال كما قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد في سبيل الله" وهو حديث صحيح رواه الإمام أحمد والترمذي وصحّحه، وهو من حديث معاذ بن جبل الطويل - وهو أحبّ الأعمال إلى الله - فالصبر على تلك المعصية صبر المهاجر الذي هجر ما نُهي عنه، وصبر المجاهد الذي جاهد نفسه في الله وجاهد عدو الله الظاهر والباطن، والمهاجر الصابر على ترك الذنب إنما جاهد نفسه وشيطانه ثم يجاهد عدو الله الظاهر لتكون كلمة الله هي العليا ويكون الدين كله لله، وصبر المظلوم صبر المصاب. (فت١٧، ٢٥، ١٦)

- الصبر صبران: صبر عند الغضب؛ وصبر عند المصيبة. كما قال الحسن: ما تجرّع عبد جرعة أعظم من جرعة حلم عند الغضب؛ وجرعة صبر عند المصيبة؛ وذلك لأن أصل ذلك هو الصبر على المؤلم. وهذا هو الشجاع الشديد الذي يصبر على المؤلم. والمؤلم إن كان مما يمكن دفعه أثار الغضب، وإن كان مما لا يمكن دفعه أثار الحزن؛ ولهذا يحمرّ الوجه عند الغضب لثوران الدم عند استشعار القدرة، ويصفرّ عند الحزن لغور الدم عند استشعار العجز. (فت٢٨، ١٥٨، ١٦)

- الإحسان إلى اليتيم بلا عوض والصبر على الجوع، فهذا من صالح الأعمال. (فرقان، ١١١، ١٨)

صبر جميل

- الهجر الجميل هجر بلا أذى، والصفح الجميل صفح بلا عتاب، والصبر الجميل، صبر بلا شكوى. (رس١، ٢، ٩)

صبر وشكر

- الصبر والشكر على ما يقدّره الرب على عبده من السراء والضرّاء: من النعم والمصائب: من الحسنات التي يبلوه بها، والسيّئات؛ فعليه أن يتلقّى المصائب بالصبر، والنعم بالشكر، ومن النعم ما ييسّره له من أفعال الخير، ومنها ما هي خارجة عن أفعاله، فيشهد القدر عند فعله للطاعات وعند إنعام الله عليه فيشكره ويشهده عند المصائب فيصبر، وأما عند ذنوبه فيكون مستغفرًا تائبًا. (فت٨، ٣٢٧، ١٥)

صدق

- الخبر ينقسم إلى صدقٍ وكذب، فالصدق: ما تَعَلَّقَ بالمخبر على ما هو به، والكذب: ما تعلّق بالمخبر على ضدّ ما هو به. (سود، ٢٣٢، ٥)

صَدَقات

- أمّا الصَدَقات، فهي لمن سمّى الله تعالى في كتابه؛ فقد روى عن النبيّ صلى الله عليه وسلم: أنّ رجلًا سأله من الصدقة، فقال: "إنَّ اللّهَ لمْ يَرْضَ في الصَّدَقَةِ، بِقَسْمِ نَبيٍّ وَلَا غَيْرِه، وَلكِنْ جَزَّأَهَا ثَمَانيةَ أَجْزَاءَ، فَإنْ كُنْتَ مِنْ تِلْكَ الأَجْزاءِ أَعْطَيْتُكَ". (ش، ٣٧، ٧)

- الصدقات، التي هي زكاة أموال المسلمين: زكاة الحرث، وهي العشور، وإنصاف العشور: المأخوذة من الحبوب والثمار. وزكاة الماشية، وهي الإبل والبقر والغنم. وزكاة التجارة. وزكاة النقدين. فهذا المال مصرفه ما ذكره اللّه. (فت٢٨، ٥٦٧، ١١)

صدقة

- "الصدقة" ما يعطى لوجه الله عبادة محضة من غير قصد في شخص معيّن ولا طلب غرض من جهته؛ لكن يوضع في مواضع الصدقة كأهل الحاجات. وأما "الهدية" فيقصد بها إكرام شخص معيّن؛ إما لمحبة وإما لصداقة؛ وإما لطلب حاجة؛ ولهذا كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يقبل الهدية، ويثيب عليها، فلا يكون لأحد عليه منّة، ولا يأكل أوساخ الناس التي يتطهّرون بها من ذنوبهم، وهي الصدقات، ولم يكن يأكل الصدقة لذلك وغيره. (فت٣١، ٢٦٩، ٤)

صراط مستقيم

- الصراط المستقيم هو ما بعث الله به رسوله محمدًا صلّى الله عليه وسلّم بفعل ما أمر، وترك ما حظر، وتصديقه فيما أخبر، ولا طريق إلى الله إلّا ذلك، وهذا سبيل أولياء الله المتّقين وحزب الله المفلحين وجند الله الغالبين. (فت١، ١٩٧، ٣)

صريح معقول

- النصوص الثابتة في الكتاب والسنّة لا يعارضها معقول بيّن قطّ، ولا يعارضها إلّا ما فيه اشتباه واضطراب، وما علم أنّه حقّ لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنّه حقّ. بل نقول قولًا عامًّا كليًّا: إنّ النصوص الثابتة عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم لم يعارضها قطّ صريح معقول، فضلًا عن أن يكون مقدّمًا عليها، وإنّما يعارضها شبه وخيالات، مبناها على معانٍ متشابهة وألفاظ مجملة. . . ". (أص، ١٨٢، ١٨)

صغر

- الصغر سبب الحجر بالنص والإجماع. وأما جعل البكارة موجبة للحجر فهذا مخالف لأصول الإسلام؛ فإن الشارع لم يجعل البكارة سببًا للحجر في موضع من المواضع المجمع عليها، فتعليل الحجر بذلك تعليل بوصف لا تأثير له في الشرع. (فت٣٢، ٢٣، ١٢)

صفات

- الصفات: أن يُوصف الله تبارك وتعالى بما في الكتاب والسنّة، لا يتجاوز ذلك. فيُوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله عليهم السلام: نفيًا وإثباتًا؛ فيُثبت لله ما أثبته لنفسه، ويُنفي عنه ما نفاه عن نفسه. (أص، ٧٧، ٣)

- كانت المعتزلة تقول إن الله منزّه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود ومقصودهم نفي الصفات ونفي الأفعال ونفي مباينته للخلق وعلوّه على العرش وكانوا يعبّرون عن مذاهب أهل الإثبات أهل السنّة بالعبارات المجملة التي تشعر الناس بفساد المذهب، فإنّهم إذا قالوا إن الله منزّه عن الأعراض لم يكن في ظاهر هذه العبارة ما ينكر لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزّه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التي تعرض لبني آدم من الأمراض والأسقام ولا ريب أن الله منزّه عن ذلك لكن مقصودهم أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ولا غير ذلك من الصفات التي يسمّونها هم أعراضًا، وكذلك إذا قالوا إن الله منزّه عن الحدود والأحياز والجهات أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات ولا تحوزه المصنوعات، وهذا المعنى صحيح ومقصودهم أنه ليس مباينًا للخلق ولا منفصلًا عنه وأنه ليس فوق السموات ربّ ولا على العرش إلّه، وأن محمدًا لم يعرج به إليه ولم ينزل منه شيء ولا يصعد إليه شيء ولا يتقرّب إليه شيء ولا يتقرّب إلى شيء ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء ولا غيره ونحو ذلك من معاني الجهمية. وإذا قالوا إنه ليس بجسم أوهموا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ولا مثل أبدان الخلق وهذا المعنى صحيح ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يرى ولا يتكلّم بنفسه ولا يقوم به صفة ولا

هو مباين للخلق وأمثال ذلك. وإذا قالوا لا تحلّه الحوادث أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلًّا للتغيّرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم وهذا معنى صحيح ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلّق بمشيئته وقدرته وأنه لا يقدر على استواء أو نزول وإتيان أو مجيء وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلًا بل عين المخلوقات هي الفعل ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل ونحو ذلك. (ب٢، ٦، ١)

- كان ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق وعلوّه بنفسه فوق المخلوقات وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون إن العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل وأما استواؤه على العرش فهو من الصفات السمعية الخبرية التي لا تعلم إلّا بالخبر وكذلك الأشعري يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ويثبت الاستواء على العرش ويردّ على من تأوّله بالاستيلاء ونحوه مما لا يختصّ بالعرش بخلاف أتباع صاحب الإرشاد فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلّا بالعقل، وكان الأشعري وأئمة أصحابه يقولون إنهم يحتجّون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين والعقل عاضد له معاون فصار هؤلاء يسلكون ما سلكه أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم. فيقولون إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف وإنّما يعتمد في ذلك عندهم على عقلهم ثم ما لم يثبته إما أن ينفوه وإما أن يقفوا فيه ومن هنا طمع فيهم المعتزلة وطمعت الفلاسفة في الطائفتين بإعراض قلوبهم عمّا جاء به الرسول وطلب الهدى من جهته وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل والشرع كفعل المعتزلة والفلاسفة. ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا بل كانوا موافقين لسائر أهل السنّة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقًا والقدح فيما يعارضه ولم يكونوا يقولون إنه لا يرجع إلى السمع في الصفات ولا يقولون الأدلّة السمعية لا تفيد اليقين بل كل هذا مما أحدثه المتأخّرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم، وذلك لأن الأشعري صرّح بأن تصديق الرسول صلّى الله عليه وسلّم ليس موقوفًا على دليل الأعراض وأن الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرمة في دين الرسل، وكذلك غيره ممن يوافقه على نفي الأفعال القائمة به قد يقول إن هذا الدليل دليل الأعراض صحيح لكن الاستدلال به بدعة ولا حاجة إليه فهؤلاء يقولون إن دلالة السمع موقوفة عليه. (ب٢، ٧، ٧)

- الذات إن أريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها يمتنع وجودها بدون تلك الصفات، وإذا قدّر عدم اللازم لزم عدم الملزوم، فلا يمكن فرض الذات الموجودة في الخارج منفكّة عن لوازمها حتى يقال هي زائدة أو ليست زائدة، لكن يقدر ذلك تقديرًا في الذهن وهو القسم الثاني. فإذا أريد بالذات ما يقدر في النفس مجرّدًا عن الصفات فلا ريب أن

الصفات زائدة على هذه الذات المقدرة في النفس، ومن قال من متكلّمة أهل السنّة إن الصفات زائدة على الذات فتحقيق قوله إنها زائدة على ما أثبته المنازعون من الذات فإنهم أثبتوا ذاتًا مجرّدة عن الصفات ونحن نثبت صفاتها زائدة على ما أثبتوه هم، لا أنا نجعل في الخارج ذاتًا قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها. فإن الحي الذي يمتنع أن لا يكون إلّا حيًّا كيف تكون له ذات مجرّدة عن الحياة وكذلك ما لا يكون إلّا عليمًا قديرًا كيف تكون ذاته مجرّدة عن العلم والقدرة، والذين فرّقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا القيام بالنفس والقدم ونحو ذلك من الصفات النفسية بخلاف العلم والقدرة فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره فجعلوه من النفسية، وما يمكن تقديرها بدونه فجعلوه معنويًّا. ولا ريب أنه لا يعقل موجود قائم بنفسه ليس قائمًا بنفسه بخلاف ما يقدر أنه عالم فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم وهذا التقدير عاد إلى ما قدّروه في أنفسهم وإلّا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية، فهو عالم بنفسه وذاته وهو عالم بالعلم وهو قادر بنفسه وذاته وهو قادر بالقدرة فله علم لازم لنفسه وقدرة لازمة لنفسه وليس ذلك خارجًا عن مسمّى إسم نفسه. (ب٣، ١٢، ٢٨)

- الصفات في الحقيقة إنّما تنقسم إلى لازم للماهية وعارض لها، وأما تقسيم اللازم إلى ذاتي وعرضي وإثبات شيئين في هذه الأعيان أحدهما الذات والثاني هذا الموجود المشاهد فكلام باطل. (ب٤، ١٤٧، ٥)

- الكتاب الإلهي مملوء بإثبات الصفات لله تعالى، كالعلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك، ولم يتنازع اثنان من العقلاء أن النصوص ليست دالّة على نفي الصفات، بل إنما هي دالّة على قول أهل الإثبات، لكن غاية ما تدّعيه النفاة أن ظاهرها دال على ذلك، وأنه يمكن تأويله للدليل المعارض. (در٥، ٥٠، ١٢)

- أما جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف وبعضها خارجة فلا يعود إلى أمر حقيقي، وإنّما يعودُ ذلك إلى جعلِ الداخل ما دلَّ عليه اللفظ بِ«التضمن»؛ والخارج اللازم ما دلَّ عليه اللفظ بِ«اللزوم» (ر١، ٣٧، ١١)

- ما ذكروه (الفلاسفة) من الفرق بين الصفات الذاتية المقوّمة الداخلة في الماهية والصفات الخارجة اللازمة أمر باطل لا حقيقة له (ر١، ٤٩، ٦)

- الصفات تفيد معرفة الموصوف خبرًا، و«ليس المخبَر كالمعاين» (ر١، ٦٥، ١٩)

- فرّقوا (الفلاسفة) بين الصفات المتماثلة، فجعلوا بعضها «ذاتيًّا» داخلاً في الحقيقة، وبعضها «عرضيًّا» خارجًا لازمًا للحقيقة (ر١، ٨٧، ٢٨)

- علم الناس بلزوم الصفات للموصوف وعدمُ لزومها أمر يتفاوت فيه الناس (ر١، ٨٨، ٢)

- جميع الصفات «اللازمة» منها ما هو خاصّ بالموصوف يصلحُ أن يكون «فصلاً»، ومنها ما هو مشتركٌ بينه وبين غيره، وكلّ منهما في الخارج واحد (ر١، ٨٩، ٢٠)

- صفات الموصوف قائمة به (الذاتي) يمتنع أن تكون مقدمة عليه في الخارج (ر١، ٩٠، ١٢)

- لا بدّ من التمييز بين الصفات «الذاتيّة» - التي لا تتصوّر «الذات» إلّا بها - وبين

«العرضيّة» - التي تتصوّر بدونها. ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلّا إذا عُرفت «ذاته» المؤلّفة من الصفات «الذاتيّة»، ولا تعرف «ذاته» حتى تُعرف الصفات «الذاتيّة»، ولا يُميَّز بين «الذاتيّات» وغيرها حتّى تعرف «ذاته». فصار معرفة «الذات» موقوفًا على معرفة «الذات»، وهذا هو الدَّور (ر١، ٩٦، ٦)

- القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإن كان المخاطب ممن يقول: بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلّم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبّته ورضاه، وغضبه وكراهته، فيجعل ذلك مجازًا، ويفسّره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، فيقال له: لا فرق بين ما نفيته، وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر. فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبّته ورضاه وغضبه. وهذا هو التمثيل. (تد، ١٣، ١٠)

صفات الأجسام

- قالوا (المتكلّمون) صفات الأجسام أعراض أي أنها تعرض فتزول فلا تبقى بحال بخلاف صفات الله فإنها باقية، وأما ما اعتمد عليه طائفة منهم أن العرض لو بقي لم يمكن عدمه لأن عدمه إما أن يكون بإحداث ضدّ أو بفوات شرط أو اختيار الفاعل وكل ذلك ممتنع، فهذه العمدة لا يختارها آخرون منهم بل يجوّزون أن الفاعل المختار يعدم الموجود كما يحدث المعدوم، ولا يقولون إن عدم الأجسام لا يكون إلّا بقطع الأعراض عنها كما قاله أولئك ولا بخلق ضدّ هو الفناء لا في محل كما قاله من قاله من المعتزلة. وأما جمهور عقلاء بني آدم فقالوا هذه مخالفة للمعلوم بالحسّ، والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفي صفات الرب مطلقًا أو نفي بعضها لأن الدالّ عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضًا في غاية الفساد والضلال ولهذا التزموا القول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله في الآخرة وعلوّه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طرد مقدّمات هذه الحجّة التي جعلها المعتزلة ومن اتّبعهم أصل دينهم فهذه داخلة فيما سمّاه هؤلاء أصول الدين ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرّعه الله لعباده. وأما الدين الذي قال الله فيه ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ (الشورى: ٢١) فذاك له أصول وفروع بحسبه. (ب١، ٢١، ٧)

صفات اختيارية

- الصفات الاختياريّة: هي التي "يتّصف بها الرب عزّ وجلّ فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته: مثل كلامه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبّته، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه. ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله. ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز، والسنّة. (أص، ١٣٧، ١٣)

صفات الخالق

- نفي المماثلة قد يتضمّن إثبات صفات الكمال

للخالق، لا يثبت للمخلوق منها شيء، فكما أن في صفات المخلوق ما لا يثبت للخالق، فكذلك في صفات الخالق ما لا يثبت للمخلوق. (در١٠، ٢٤٦، ٧)

صفات ذاتية

- دعواهم (المناطقة) أن الحدّ التام مقصوده التعريف بالحقيقة وأن الحقيقة مؤلّفة من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود وهي الجنس والفصل وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى داخل في الحقيقة وخارج عنها عرضي، وجعل العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين: لازم للماهية ولازم لوجود الماهية، وبناءهم ذلك على أن ماهيّات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج وهي مغايرة للموجودات المعيّنة الثابتة في الخارج. وأن الصفات الذاتية تكون مقدّمة على الموصوف في الذهن والخارج وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين الذهني والخارجي. فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظّار الإسلام وغيرهم بل الذي عليه نظّار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى لازمة للموصوف لا تفارقه إلّا بعدم ذاته وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته، وهذه اللازمة منها ما هو لازم للجنس دون نوعه ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه. وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرضي وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية ولازم للوجود وغير لازم بل عارض فهذا خطأ عند نظّار الإسلام وغيرهم، بل طائفة من نظّار الإسلام قسّموا اللازم إلى ذاتي ومعنوي وعنوا بالصفات الذاتية ما لا يمكن تصوّر الذات مع عدمه وعنوا بالمعنوي ما يمكن تصوّر الذات بدون تصوّره، وإن كان لازمًا للذات فلا يلزمها إلّا إذا تصوّر معيّنًا يقوم بالذات. فالأول عندهم مثل كون الرب قائمًا بنفسه وموجودًا بل وكذلك كونه قديمًا عند أكثرهم، فإن ابن كلاب يقول القديم بقدم، والأشعري له قولان أشهرهما عند أصحابه أنه قديم بغير قدم لكنه باق ببقاء. وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى وغيره. وأما القاضي أبو بكر فإنه يقول باق بغير بقاء ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعالي وغيرهما. والثاني عندهم مثل كونه حيًّا وعليمًا وقديرًا ونحو ذلك. وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوي كلام ليس هذا موضع بسطه فإنهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات إذ الجميع لازم للذات، ولا عنوا بالذاتي المقوّم للذات كاصطلاح المنطقيين وإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركّب من الصفات كالجنس والفصل ولا يقسّمون الصفات إلى مقوّم داخل في الماهية وجزء منها وإلى عرضي خارج عنها ليس مقوّمًا، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ كما هو خطأ في نفس الأمر إذ التفريق بين الذاتي المقوّم واللازم الخارج تفريق باطل لا يعود إلّا إلى مجرّد تحكّم يتضمّن التفريق بين المتماثلين. (ب٣، ٢٢٣، ٢)

- ما ذكروه (الفلاسفة) من الفرق بين الصفات الذاتية المقوّمة الداخلة في الماهية والصفات الخارجة اللازمة أمر باطل لا حقيقة له (را١، ٤٩، ٦)

- الصفات الذاتيّة «مادة» الحدّ الوضعي (را١، ٥٤، ٤)

- اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعي محض (ر١، ٩١، ١٢)
- لا بدّ من التمييز بين الصفات «الذاتيّة» - التي لا تتصوّر «الذات» إلّا بها - وبين «العرَضيّة» - التي تتصوّر بدونها. ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلّا إذا عُرفت «ذاته» المؤلّفة من الصفات «الذاتيّة»، ولا تعرف «ذاته» حتى تُعرف الصفات «الذاتيّة»، ولا يُميَّز بين «الذاتيّات» وغيرها حتّى تعرف «ذاته». فصار معرفة «الذات» موقوفًا على معرفة «الذات»، وهذا هو الدَّور (ر١، ٩٦، ٦)
- الصفات الذاتية قد تعلم ولا يتصوّر بها كنه المحدود، . . . فعلم أن ذلك ليس بموجب لفهم الحقيقة. (فت٩، ٥٧، ٢)

صفات ذاتية مشتركة

- في الصفات الذاتية المشتركة والمختصّة - كالحيوانية والناطقية - إن أرادوا بالاشتراك: أن نفس الصفة الموجودة في الخارج مشتركة. فهذا باطل. إذ لا اشتراك في المعيّنات التي يمنع تصوّرها من وقوع الشركة فيها. وإن أرادوا بالاشتراك: أن مثل تلك الصفة حاصلة للنوع الآخر. قيل لهم: لا ريب أن بين حيوانية الإنسان وحيوانية الفرس قدرًا مشتركًا، وكذلك بين صوتيهما وتمييزهما قدرًا مشتركًا. فإن الإنسان له تمييز وللفرس تمييز، ولهذا صوت هو النطق، ولذاك صوت هو الصهيل، فقد خصّ كل صوت باسم يخصّه. فإذا كان حقيقة أحد هذين يخالف الآخر ويختصّ بنوعه؟ فمن أين جعلتم حيوانية أحدهما مماثلة لحيوانية الآخر في الحدّ والحقيقة. وهلا قيل: إن بين حيوانيتهما قدرًا مشتركًا ومميّزًا، كما أن بين صوتيهما كذلك؟ وذلك أن الحسّ والحركة الإرادية إما أن توجد للجسم أو للنفس. فإن الجسم يحسّ ويتحرّك بالإرادة، والنفس تحسّ وتتحرّك بالإرادة، وإن كان بين الوصفين من الفرق ما بين الحقيقتين. وكذلك النطق هو للنفس بالتمييز والمعرفة، والكلام النفساني، وهو للجسم أيضًا بتمييز القلب ومعرفته والكلام اللساني. فكل من جسمه ونفسه يوصف بهذين الوصفين. وليست حركة نفسه وإرادتها ومعرفتها ونطقها مثل ما للفرس، وإن كان بينها قدر مشترك. وكذلك ما يقوم بجسمه من الحس والحركة الإرادية ليس مثل ما للفرس، وإن كان بينهما قدر مشترك. فإن الذي يلائم جسمه من مطعم ومشرب وملبس ومنكح ومشموم ومرئي ومسموع بحيث يحسّه ويتحرّك إليه حركة إرادية ليس هو مثل ما للفرس. فالحسّ والحركة الإرادية هي بالمعنى العام لجميع الحيوان، وبالمعنى الخاص ليس إلّا للإنسان. وكذلك التمييز سواء. (نقض، ١٩٤، ١٦)

صفات الرب

- صفات الرب عند أئمة السلف ممكنة مع كونها قديمة أزلية واجبة بالذات فإنها عندهم لا يمكن عدمها ولا تقبله، فإن ما وجب قدمه من الأمور الوجودية امتنع عدمه باتّفاق العقلاء. فإن ما يجب قدمه لا يكون إلّا واجبًا بنفسه وإن قدّر أنه ليس واجبًا بنفسه فلا بدّ أن يكون واجبًا بغيره وما ليس واجبًا بنفسه ولا بغيره ليس قديمًا باتفاق العقلاء. فإنه إذا قدّر أنه ليس واجبًا بنفسه فلا بدّ أن

يكون من لوازم الواجب بنفسه فإنه إذا لم يكن من لوازمه بل جاز وجوده تارة وعدمه أخرى لم يكن هناك موجب لذاته. ولا ذاته واجبة بنفسها فامتنع قدمه. وإذا كان من لوازم الواجب بنفسه امتنع عدمه. (ب٣، ١٩٣، ٧)

صفات سمعية

- أما الاستواء فهو من الصفات السمعية عند من يجعله من الصفات الفعلية بلا نزاع، فإن ذلك لم يُعلم إلّا بالسمع. (در٦، ٢٠٩، ٨)

صفات العبادات

- "صفات العبادات" فإن مالكًا وأهل المدينة لا يجوّزون تغيير صفة العبادة المشروعة، فلا يفتتح الصلاة بغير التكبير المشروع؛ وهو قول: الله أكبر، كما أن هذا التكبير هو المشروع في الأذان والأعياد، ولا يجوّزون أن يقرأ القرآن بغير العربية، ولا يجوّزون أن يعدّل عن المقصود المنصوص في الزكاة إلى ما يختار المالك من الأموال بالقيمة. (فت٢٠، ٣٥٩، ٩)

صفات لازمة

- دعواهم (المناطقة) أن الحدّ التام مقصوده التعريف بالحقيقة وأن الحقيقة مؤلّفة من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود وهي الجنس والفصل وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى داخل في الحقيقة وخارج عنها عرضي، وجعل العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين: لازم للماهية ولازم لوجود الماهية، وبناءهم ذلك على أن ماهيّات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج وهي مغايرة للموجودات المعيّنة الثابتة في الخارج. وأن الصفات الذاتية تكون مقدّمة على الموصوف في الذهن والخارج وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين الذهني والخارجي. فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظّار الإسلام وغيرهم بل الذي عليه نظّار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى لازمة للموصوف لا تفارقه إلّا بعدم ذاته وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته، وهذه اللازمة منها ما هو لازم للجنس دون نوعه ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه. وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرضي وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية ولازم للوجود وغير لازم بل عارض فهذا خطأ عند نظّار الإسلام وغيرهم، بل طائفة من نظّار الإسلام قسّموا اللازم إلى ذاتي ومعنوي وعنوا بالصفات الذاتية ما لا يمكن تصوّر الذات مع عدمه وعنوا بالمعنوي ما يمكن تصوّر الذات بدون تصوّره، وإن كان لازمًا للذات فلا يلزمها إلّا إذا تصوّر معيّنًا يقوم بالذات. فالأول عندهم مثل كون الرب قائمًا بنفسه وموجودًا بل وكذلك كونه قديمًا عند أكثرهم، فإن ابن كلاب يقول القديم بقدم، والأشعري له قولان أشهرهما عند أصحابه أنه قديم بغير قدم لكنه باق ببقاء. وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى وغيره. وأما القاضي أبو بكر فإنه يقول باق بغير بقاء ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعالي وغيرهما. والثاني عندهم مثل كونه حيًّا وعليمًا وقديرًا ونحو ذلك. وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوي كلام ليس هذا موضع بسطه فإنهم لم يعنوا بالذاتي ما

يلزم الذات إذ الجميع لازم للذات، ولا عنوا بالذاتي المقوّم للذات كاصطلاح المنطقيين وإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركّب من الصفات كالجنس والفصل ولا يقسّمون الصفات إلى مقوّم داخل في الماهية وجزء منها وإلى عرضي خارج عنها ليس مقوّمًا، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ كما هو خطأ في نفس الأمر إذ التفريق بين الذاتي المقوّم واللازم الخارج تفريق باطل لا يعود إلّا إلى مجرّد تحكّم يتضمّن التفريق بين المتماثلين. (ب٣، ٢٢٣، ٣)

- الصفات اللازمة مع الذات متلازمة، وليس أحدهما فاعلًا للآخر، بل الذات محل للصفات، وليس الواحد منهما علّة فاعلة، بل الموصوف قابل للصفات، وهذا لا امتناع فيه، بل هو الذي يدلّ عليه صريح المعقول وصحيح المنقول. (در٣، ٣٩٥، ١٣)

صفات لازمة للموصوف

- تفريق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ما سمّوه ذاتيًا مقوّمًا داخلًا في الحقيقة وما سمّوه عرضيًا خارجًا عن الذات مع كونه لازمًا لها وتفريقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية، ... وبيّن أن هذه الفروق إنّما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصوّر في الأذهان وهو الذي قد يسمّى ماهية وبين ما يوجد في الأعيان وهو الذي قد يسمّى وجودها، وإن ما يتصوّر في النفس من المعاني ويعبّر عنه بالألفاظ له لفظ دلّ عليه بالمطابقة هو الدالّ على تلك الماهية وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية واللفظ المذكور دالّ عليه بالتضمّن وله معنى يلزمه خارج عنه فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها واللفظ يدلّ عليه بالالتزام، وتلك الماهية التي في الذهن هي بحسب ما يتصوّره الذهن من صفات الموصوف تكثر تارة وتقلّ تارة وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة، وأما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلّها لازمة له لا تقوم ذاته مع عدم شيء منها وليس منها شيء يسبق الموصوف في الوجود العيني كما قد يزعمونه من أن الذاتي يسبق الموصوف في الذهن والخارج، وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصوّرة في الذهن كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ. (ب٣، ٢٠، ١٣)

- دعواهم (المناطقة) أن الحدّ التام مقصوده التعريف بالحقيقة وأن الحقيقة مؤلّفة من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود وهي الجنس والفصل وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى داخل في الحقيقة وخارج عنها عرضي، وجعل العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين: لازم للماهية ولازم لوجود الماهية، وبناءهم ذلك على أن ماهيّات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج وهي مغايرة للموجودات المعيّنة الثابتة في الخارج. وأن الصفات الذاتية تكون مقدّمة على الموصوف في الذهن والخارج وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين الذهني والخارجي. فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظّار الإسلام وغيرهم بل الذي عليه نظّار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى لازمة للموصوف لا تفارقه إلّا بعدم ذاته وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته،

وهذه اللازمة منها ما هو لازم للجنس دون نوعه ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه. وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرضي وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية ولازم للوجود وغير لازم بل عارض فهذا خطأ عند نظّار الإسلام وغيرهم، بل طائفة من نظّار الإسلام قسّموا اللازم إلى ذاتي ومعنوي وعنوا بالصفات الذاتية ما لا يمكن تصوّر الذات مع عدمه وعنوا بالمعنوي ما يمكن تصوّر الذات بدون تصوّره، وإن كان لازمًا للذات فلا يلزمها إلّا إذا تصوّر معيّنًا يقوم بالذات. فالأول عندهم مثل كون الرب قائمًا بنفسه وموجودًا بل وكذلك كونه قديمًا عند أكثرهم، فإن ابن كلاب يقول القديم بقدم، والأشعري له قولان أشهرهما عند أصحابه أنه قديم بغير قدم لكنه باق ببقاء. وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى وغيره. وأما القاضي أبو بكر فإنه يقول باق بغير بقاء ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعالي وغيرهما. والثاني عندهم مثل كونه حيًّا وعليمًا وقديرًا ونحو ذلك. وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوي كلام ليس هذا موضع بسطه فإنهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات إذ الجميع لازم للذات، ولا عنوا بالذاتي المقوّم للذات كاصطلاح المنطقيين وإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركّب من الصفات كالجنس والفصل ولا يقسّمون الصفات إلى مقوّم داخل في الماهية وجزء منها وإلى عرضي خارج عنها ليس مقوّمًا، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ كما هو خطأ في نفس الأمر إذ التفريق بين الذاتي المقوّم واللازم الخارج تفريق باطل لا يعود إلّا إلى مجرّد تحكّم يتضمّن التفريق بين المتماثلين. (ب٣، ٢٢٣، ٧)

صفات متلازمة

- الصفات المتلازمة لا يكون بعضها أخصّ من بعض، فإذا قدر إنسانان فكل منهما له إنسانية تخصّه، وحيوانية تخصّه، وناطقية تخصّه، وهي متلازمة، لا توجد إنسانيته دون ناطقيته، ولا ناطقيته دون إنسانيته، ولا توجد واحدة منهما دون عينه المعينة، وإن وجد إنسانية أخرى وناطقية أخرى؛ فتلك نظير إنسانيته وناطقيته ليست هي هي بعينها، كما أن هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إيّاه بعينه، إلا أن يُراد بلفظ العين النوع، كما يقال لمن عمل مثل ما يعمل غيره: هذا عمل فلان بعينه، فالمقصود أنه ذلك النوع بعينه، ليس المقصود أنه ذلك العمل المشخّص الذي قام بذات ذلك الفاعل فإنه مخالف للحسّ؛ فقد تبيّن أن الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركّب أحدهما من مشارك ومميّز، بل ليس فيه إلّا وصف مختصّ به يتميّز به عن غيره، وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره وبعضها يخالف فيها غيره. (در٣، ١٤، ١٢)

صفات مشتركة

- العلم بوجود صفات مشتركة ومختصّة حق؛ لكن التميز بين تلك الصفات بجعل بعضها ذاتيًا تتقوّم منه حقيقة المحدود، وبعضها لازمًا لحقيقة المحدود: تفريق باطل، بل جميع الصفات الملازمة للمحدود - طردًا وعكسًا - هي جنس واحد. فلا فرق بين الفصل والخاصة، ولا بين الجنس والعرض العام. (فت٩، ٥٢، ٢)

- العلم بوجود صفات مشتركة ومختصّة حق، لكن التمييز بين تلك الصفات يجعل بعضها ذاتيًا تتقوّم منه حقيقة المحدود، وبعضها لازمًا لحقيقة المحدود: تفريق باطل، بل جميع الصفات الملازمة للمحدود - طردًا وعكسًا - هي جنس واحد. فلا فرق بين الفصل والخاصة، ولا بين الجنس والعرض العام. وذلك أن الحقيقة المركّبة من تلك الصفات: إما أن يعني بها الخارجة أو الذهنية أو شيء ثالث. فإن عنى بها الخارجة: فالنطق والضحك في الإنسان حقيقتان لازمتان يختصّان به. وإن عني الحقيقة التي في الذهن: فالذهن يعقل اختصاص هاتين الصفتين به دون غيره. وإن قيل: بل إحدى الصفتين يتوقّف عقل الحقيقة عليها. فلا يعقل الإنسان في الذهن حتى يفهم النطق. وأمّا الضحك فهو تابع لفهم الإنسان. وهذا معنى قولهم "الذاتي ما لا يتصوّر فهم الحقيقة بدون فهمه، أو ما تقف الحقيقة في الذهن والخارج عليه". قيل: إدراك الذهن أمر نسبي إضافي. فإن كون الذهن لا يفهم هذا إلّا بعد هذا: أمر يتعلّق بنفس إدراك الذهن، ليس هو شيئًا ثابتًا للموصوف في نفسه. فلا بدّ أن يكون الفرق بين الذاتي والعرضي بوصف ثابت في نفس الأمر، سواء حصل الإدراك له أو لم يحصل، إن كان أحدهما جزءًا للحقيقة دون الآخر وإلّا فلا. (نقض، ١٨٩، ٤)

صفات وذوات

- المقادير من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج، كما أن الصفات والذوات من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج، وإنما يُوجد في الخارج ذات مخصوصة بصفاتها المخصوصة، فالقول فيما اختصّت به من المقدار كالقول فيما اختصّت به من سائر الصفات، وما اختصّت به من الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات. (در٣، ٣٧٤، ٧)

صفة

- المركّب مفتقر إلى غيره معناه أن الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجودًا بدون صفته اللازمة له لكن سمّيته مركّبًا وسمّيت صفته اللازمة له جزءًا وغيرًا وسمّيت استلزامه إيّاها افتقارًا. فقولك بعد هذا كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته معناه أن كل مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجودًا بنفسه بل بشيء مباين له. ومعلوم أن هذا باطل وذلك لأن المعلوم أن ما كانت ذاته تقبل الوجود والعدم فلا يكون موجودًا بنفسه بل لا بدّ له من واجب بنفسه يبدعه وهذا حق فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه، وهذا هو الغير الذي يفتقر إليه الممكن وكل ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن موجودًا بنفسه قطعًا. أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة وأريد بالغير الصفة اللازمة وأريد بالافتقار التلازم فمن أين يقال إن كل ما استلزم صفة لازمة له لا يكون موجودًا بنفسه بل يفتقر إلى مبدع مباين له. (ب٣، ٨، ٢٨)

- القول في وحدة الصفة وتعدّدها وانقسامها وعدم انقسامها كالقول في الموصوف، وسواء في ذلك الصفات المشروطة بالحياة والقدرة والحسّ بل والحياة نفسها، أو التي لا تشترط بالحياة كالطعم واللون والريح. (ب٤، ١٥٩، ٢٥)

- السلف كثيرًا ما يقولون: الصفة من

الموصوف، والصفة بالموصوف، فيقولون: علم الله من الله، وكلام الله من الله، ونحو ذلك؛ لأن ذلك داخل في مسمّى اسمه. فليس خارجًا عن مسمّاه، بل هو داخل في مسمّاه، وهو من مسمّاه. (در٢، ٢٧٦، ٥)

- كون العالم محلًا للعلم شرط في حصول العلم، فإن حصول العلم للعالم بدون اتّصافه به وقيامه به ممتنع. فلا يكون العقل، الذي هو العلم، حاصلًا للعاقل، إلّا إذا كان العاقل، الذي هو العالم، محلًّا لذلك العقل الذي هو العلم، كما أن المحب لا يكون محبًّا، إلّا إذا كانت المحبة قائمة به، وكذلك في الإرادة والكلام وسائر الصفات. وهذا أصل مطرد لأهل السنّة: أن الصفة إذا قامت بمحل، عاد حكمها على ذلك المحل، ولم يتّصف بتلك الصفة غير ذلك المحل. (در١٠، ٥٨، ١٩)

- إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوّره (الشخص)، ولا له في لغته لفظ، فهنا لا يمكن تعريفه إيّاه بمجرد «ترجمة» اللفظ، بل الطريق في تعريفه إياه إمّا «التعيين» وإمّا «الصفة» (ر١، ٧٧، ١٢)

- تبيّن أنّ كل صفة من هذه الصفات - الحيوان، والناطق، والمائت - ليس منها واحد مختص بنوع «الإنسان». فبطل قولهم: إنّ «الفصل» لا يكون إلّا بالصفات المختصة بِ«النوع»، فضلاً عن كونها «ذاتية». وإنّما يحصل التمييز بذكر المجموع - إما الوصفين، وإمّا الثلاثة (ر١، ٧٩، ٢٣)

- الصفة التي تختص المحدود لا تتصوّر بدون تصوّر المحدود، إذ لا وجود لها بدونه (ر١، ٨٠، ٧)

- الصفة إذا قامت بمحلّ عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره ووجب أن يشتقّ لذلك المحل من لفظها إسم ولا يشتقّ لغيره الاسم، والمعتزلة تنازع أهل الإثبات في بعضها كما تنازعهم القرامطة في بعضها. وطرد ذلك في أسماء الأفعال كالعادل ونحوه فإن المفهوم من مذهب الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة وأهل الحديث والصوفية وطوائف من أهل الكلام طرد ذلك ومن لم يطرده انتقضت حجّته ولا فرق في ذلك بين نوع ونوع في الحقيقة ولكن من المذاهب ما قلّ قائله وخفي وظهرت مخالفته لما استقرّ في قلوب المسلمين ومنها ما كثر قائله وبقي نفور القلب عن ذلك القول ومفتحه أعظم. (بغ، ٦٨، ٢٢)

- الصفَّة لم تكن إلا بالمدينة، وكانت صفَّة في شمالي مسجده صلى الله عليه وسلم ينزل بها الغرباءُ الذين ليس لهم أهل وأصحاب ينزلون عندهم، فإن المؤمنين كانوا يهاجرون إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، فمن أمكنه أن ينزل في مكان نزل به؛ ومن تَعَذَّر ذلك عليه نزل في المسجد، إلى أن يتيسّر له مكان ينتقل إليه. ولم يكن أهل الصفَّة ناسًا بأعيانهم يلازمون الصفَّة، بل كانوا يقلّون تارة ويكثرون أُخرى، ويقيم الرجل بها زمانًا، ثم ينتقل منها، والذين ينزلون بها هم من جنس سائر المسلمين، ليس لهم مزيّة في علم ولا دين، بل فيهم من ارتدّ عن الإسلام وقتله النبي صلى الله عليه وسلم، كالعرنيين الذين اجتوَوا المدينة، أي: استوخموها، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح - أي إبل لها لبن - وأمرهم أن يشربوا من أبوالها

وألبانها، فلما صحّوا؛ قتلوا الراعي. (فرقان، ١١، ١٧)

- الصفة قسمان عارضة كالغنى والثُّيُوبة والامتلاء، وهو الذي جعله أبو محمد مفهوم الصفة، ولازمة كالطعام، وفيها خلاف. (سود، ٣٥٣، ١١)

صفح جميل

- الهجر الجميل هجر بلا أذى، والصفح الجميل صفح بلا عتاب، والصبر الجميل، صبر بلا شكوى. (رس١، ٢، ٩)

صلاة

- الصلاة أفضل الأعمال، وهي مؤلّفة من كلم طيّب وعمل صالح؛ أفضل كلمها الطيّب وأوجبه القرآن وأفضل عملها الصالح وأوجبه السجود كما جمع بين الأمرين . . . فوضعت الصلاة على ذلك أولها القراءة وآخرها السجود. (فت١٤، ٥، ١٤)

صلاة زحافة

- أما الصلاة "الزحافة" وقولهم: من لم يواظب عليها فليس من أهل السنّة: ومرادهم الركعتان بعد الوتر جالسًا، فقد أجمع المسلمون على أن هذه ليست واجبة، وإن تركها طول عمره، وإن لم يفعلها ولا مرة واحدة في عمره. لا يكون بذلك من أهل البدع، ولا ممن يستحقّ الذمّ والعقاب، ولا يهجر، ولا يوسم بميسم مذموم أصلًا. (فت٢٣، ٩٥، ٢)

صلاة على الراحلة

- الصلاة على الراحلة إذا كانت مختصّة بالسفر لا تفعل إلّا فيما يسمّى سفرًا. ولهذا لم يكن النبي صلّى الله عليه وسلّم يصلّي على راحلته في خروجه إلى مسجد قباء، مع أنه كان يذهب إليه راكبًا وماشيًا ولا كان المسلمون الداخلون من العوالي يفعلون ذلك، وهذا لأن هذه المسافة قريبة كالمسافة في المصر. (رس٢، ١٤، ٢٠)

صلاة في المساجد

- الصلاة في المساجد المبنيّة على القبور منهي عنها مطلقًا؛ بخلاف مسجده فإن الصلاة فيه بألف صلاة، فإنه أسّس على التقوى، وكان حرمته في حياته صلّى الله عليه وسلّم وحياة خلفائه الراشدين قبل دخول الحجرة فيه حين كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يصلّي فيه والمهاجرون والأنصار، والعبادة فيه إذ ذاك أفضل وأعظم مما بقي بعد إدخال الحجرة فيه، فإنها إنما أدخلت بعد انقراض عصر الصحابة في إمارة الوليد بن عبد الملك، وهو تولّى سنة بضع وثمانين من الهجرة. (فت٢٧، ٣٤٨، ١٠)

صلاح

- جماع الصلاح للآدميين هو طاعة الله ورسوله، وهو فعل ما ينفعهم وترك ما يضرّهم، والفساد بالعكس. فصلاح الشيء هو حصول كماله الذي به تحصل سعادته، وفساده بالعكس. والخلق صلاحهم وسعادتهم في أن يكون الله هو معبودهم، الذي تنتهي إليه محبّتهم وإرادتهم، ويكون ذلك غاية الغايات، ونهاية النهايات. (در٩، ٣٧٢، ١٨)

صناعة الحد

- صناعة (الحد) وضعية اصطلاحية، ليست من الأمور الحقيقيّة العلميّة (ر١، ٥١، ٢٦)

صورة

- لتحقيق أن المادة والصورة لفظ يقع على معانٍ كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية والكلّية والأولية. فالأول مثل الفضّة إذا جعلت درهمًا وخاتمًا وسبيكة والخشب إذا جعل كرسيًّا واللبن والحجر إذا جعل بيتًا والغزل إذا نسج ثوبًا ونحو ذلك. فلا ريب أن المادة هنا التي يسمّونها الهيولى هي أجسام قائمة بنفسها وأن الصورة أعراض قائمة بها فتحوّل الفضّة من صورة إلى صورة هو تحوّلها من شكل إلى شكل مع أن حقيقتها لم تتغيّر أصلًا. (ب٣، ٦٦، ١١)
- المادة والصورة لفظ يقع على معان. كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية، والكلية، والأولية. فالأول: مثل الفضة إذا جعلت درهمًا وخاتمًا وسبيكة، والخشب إذا جعل كرسيًّا، واللَّبِن والحجر إذا جعل بيتًا، والغزل إذا نُسج ثوبًا، ونحو ذلك. فلا ريب أن المادة هنا التي يسمّونها الهيولى: هي أجسام قائمة بنفسها، وأن الصورة أعراض قائمة بها، فتحوّل الفضة من صورة إلى صورة هو تحوّلها من شكل إلى شكل، مع أن حقيقتها لم تتغيّر أصلًا. (در٣، ٨٤، ٩)
- لفظ "الصورة" لفظ مشترك: يُراد بالصورة الشكل والهيئة، كصورة الخاتم والشمعة، والمادة الحاملة لهذه الصورة هي الجسم بعينه. ويُراد بالصورة نفس الجسم المتصوَّر، وهذا الجسم المتصوّر ليس له مادة تحمله، فإن الجسم القائم بنفسه لا يكون شائعًا في جسم قائم بنفسه، لكن خُلق من مادة، كما خُلق الإنسان من المني، وهذه المادة لا تبقى مع وجود ما خُلق منها، بل تفنى وتعدم شيئًا فشيئًا. وهذا هو العدم المشهود في الأعيان، فإن الله تعالى كما يُنشئ ما يخلقه شيئًا فشيئًا فيفني ما يُعدمه شيئًا فشيئًا. (در٧، ٢٢٢، ١٥)

صوفية

- كان السلف يسمّون أهل الدين والعلم: (القراءَ) فيدخل فيهم العلماءُ والنُّسَّاك، ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء. واسم الصوفية: هو نسبة إلى لباس الصوف، هذا هو الصحيح. وقد قيل: إنه نسبة إلى صفوة الفقهاءِ. وقيل: إلى صوفة (بن مر) ابن أد بن طابخة، قبيلة من العرب، كانوا يعرفون بالنسك، وقيل إلى أهل الصفَّة. وقيل: إلى (أهل) الصفاءِ وقيل: إلى الصفوة. وقيل: إلى الصف المقدّم بين يدي الله تعالى؛ وهذه أقوال ضعيفة، فإنه لو كان كذلك لقيل: صُفّي، أو صفائي، أو صَفْوي أو صَفي، ولم يقل: صوفي، وصار اسم الفقراءِ، يعنى به أهل السلوك، وهذا عرف حادث؛ وقد تنازع الناس: أيهما أفضل، مسمّى الصوفي، أو مسمّى الفقير؟ ويتنازعون أيضًا أيهما أفضل، الغني الشاكر، أو الفقير الصابر؟ (فرقان، ٤٢، ٢)

صوم يوم الغيم

- أما صوم يوم الغيم إذا حال دون رؤية الهلال غيم أو قتر، فللعلماء فيه عدّة أقوال وهي في مذهب أحمد وغيره. أحدها: أن صومه منهي عنه. ثم هل هو نهي تحريم؟ أو تنزيه؟ على

قولين، وهذا هو المشهور في مذهب مالك، والشافعي، وأحمد في إحدى الروايات عنه. واختار ذلك طائفة من أصحابه: كأبي الخطّاب وابن عقيل، وأبي القاسم بن منده الأصفهاني، وغيرهم. والقول الثاني: أن صيامه واجب كاختيار القاضي، والخرقي، وغيرهما من أصحاب أحمد، وهذا يقال إنه أشهر الروايات عن أحمد، لكن الثابت عن أحمد لمن عرف نصوصه، وألفاظه، أنه كان يستحبّ صيام يوم الغيم اتباعًا لعبدالله بن عمر، وغيره من الصحابة، ولم يكن عبدالله بن عمر يوجبه على الناس، بل كان يفعله احتياطًا، وكان الصحابة فيهم من يصومه احتياطًا، ونقل ذلك عن عمر، وعلي، ومعاوية وأبي هريرة، وابن عمر، وعائشة، وأسماء، وغيرهم. ومنهم من كان لا يصومه مثل كثير من الصحابة، ومنهم من كان ينهي عنه. كعمار بن ياسر، وغيره. فأحمد رضي الله عنه كان يصومه احتياطًا. وأما إيجاب صومه فلا أصل له في كلام أحمد، ولا كلام أحد من أصحابه؛ لكن كثيرًا من أصحابه اعتقدوا أن مذهبه إيجاب صومه، ونصروا ذلك القول. والقول الثالث: أنه يجوز صومه، ويجوز فطره، وهذا مذهب أبي حنيفة، وغيره، وهو مذهب أحمد المنصوص الصريح عنه، وهو مذهب كثير من الصحابة والتابعين أو أكثرهم. وهذا كما أن الإمساك عند الحائل عن رؤية الفجر جائز. فإن شاء أمسك، وإن شاء أكل حتى يتيقّن طلوع الفجر، وكذلك إذا شكّ هل أحدث؟ أم لا؟ إن شاء توضّأ، وإن شاء لم يتوضّأ. وكذلك إذا شكّ هل حال حول الزكاة؟ أو لم يحلّ؟ وإذا شكّ هل الزكاة الواجبة عليه مائة؟ أو مائة وعشرون؟ فأدّى الزيادة. وأصول الشريعة كلها مستقرّة على أن الاحتياط ليس بواجب، ولا محرّم، ثم إذا صامه بنيّة مطلقة، أو بنيّة معلّقة، بأن ينوي إن كان من شهر رمضان كان عن رمضان، وإلّا فلا. فإن ذلك يجزيه في مذهب أبي حنيفة، وأحمد في أصحّ الروايتين عنه، وهي التي نقلها المروزي وغيره. وهذا اختيار الخرقي في شرحه للمختصر، واختيار أبي البركات وغيرهما. (فت٢٥، ٩٨، ٧)

- اختلفوا في صوم يوم الغيم: وهو ما إذا حال دون مطلع الهلال غيم، أو قتر، ليلة الثلاثين من شعبان. فقال قوم: يجب صومه بنية من رمضان احتياطًا. وهذه الرواية عن أحمد. وهي التي اختارها أكثر متأخّري أصحابه، وحكوها عن أكثر متقدّميهم، بناء على ما تأوّلوه من الحديث، وبناء على أن الغالب على شعبان هو النقص، فيكون الأظهر طلوع الهلال. كما هو الغالب، فيجب بغالب الظنّ. وقالت طائفة: لا يجوز صومه من رمضان. وهذه رواية عن أحمد اختارها طائفة من أصحابه. كابن عقيل والحلواني. وهو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي، استدلالًا بما جاء من الأحاديث، وبناء على أن الوجوب لا يثبت بالشك. وهناك قول ثالث: وهو أنه يجوز صومه من رمضان، ويجوز فطره: والأفضل صومه من وقت الفجر. ومعلوم أنه لو عرف وقت الفجر الذي يجوز فيه طلوعه جاز له الإمساك، والأكل، وإن أمسك وقت الفجر. فإنه لا معنى لاستحباب الإمساك لكن (بياض

بالأصل). وأكثر نصوص أحمد إنما تدلّ على هذا القول، وأنه كان يستحبّ صومه ويفعله، لا أنه يوجبه، وإنما أخذ في ذلك بما نقله عن الصحابة في مسائل ابنه عبدالله، والفضل بن زياد القطان، وغيرهم، أخذ بما نقله عن عبدالله بن عمر ونحوه. (فت٢٥، ١٢٢، ٢)

صيغ

- الصيغ ثلاثة: صيغة إيقاع، كقوله: أنت طالق، فهذه ليست يمينًا باتّفاق الناس. وصيغة قسم، كقوله: الطلاق يلزمني لأفعلن كذا، فهذه صيغة يمين باتّفاق الناس. وصيغة تعليق، كقوله: إن زنيت فأنت طالق، فهذا إن قصد به الإيقاع عند وجود الصفة: بأن يكون يريد إذا زنت إيقاع الطلاق ولا يقيم مع زانية؛ فهذا إيقاع وليس بيمين، وإن قصد منعها وزجرها ولا يريد طلاقها إذا زنت فهذا يمين باتّفاق الناس. (فت٢٠، ١٣، ١٠)

صيغ العموم

- من أعلى صيغ العموم الأسماء التي تقع أدواتٍ في الشرط، وهي تنقسم إلى ظرف زمان، وظرف مكان، واسمٍ مبهم يختصّ بمن يعقل، واسم يختصّ بمن لا يعقل. (سود، ١٠١، ٩)

صيغة

- الأصل في العقود أنها لا تصحّ إلّا بالصيغة، وهي العبارات التي قد يخصّها بعض الفقهاء باسم الإيجاب والقبول، سواء في ذلك البيع، والإجارة، والهبة، والنكاح، والعتق، والوقف، وغير ذلك. وهذا ظاهر قول الشافعي، وهو قول في مذهب أحمد - يكون تارة رواية منصوصة في بعض المسائل. كالبيع، والوقف، ويكون تارة رواية مخرجة. كالهبة، والإجارة. ثم هؤلاء يقيمون الإشارة مقام العبارة عند العجز عنها، كما في إشارة الأخرس، ويقيمون أيضًا الكتابة في مقام العبارة عند الحاجة، وقد يستثنون مواضع دلّت النصوص على جوازها إذا مسّت الحاجة إليها، كما في الهدي إذا عطب دون محلّه، فإنه ينحر، ثم يضمخ نعله المعلّق في عنقه بدمه علامة للناس. ومن أخذه ملكه، وكذلك الهدية، ونحو ذلك. (فت٢٩، ٥، ٦)

صيغة التنجيز

- أما "صيغة التنجيز" فهو إيقاع الطلاق مطلقًا مرسلًا من غير تقييد بصفة ولا يمين؛ كقوله: أنت طالق. أو مطلقة. أو: فلانة طالق. أو: أنت الطلاق. أو طلقتك، ونحو ذلك مما يكون بصيغة الفعل، أو المصدر، أو اسم الفاعل، أو اسم المفعول: فهذا يقال له: طلاق منجز. ويقال. طلاق مرسل. ويقال: طلاق مطلق. أي غير معلّق بصفة. فهذا إيقاع للطلاق. وليس هذا بيمين يخيّر فيه بين الحنث وعدمه؛ ولا كفارة في هذا باتفاق المسلمين والفقهاء في عرفهم المعروف بينهم لا يسمّون هذا يمينًا ولا حلفًا؛ ولكن من الناس من يقول: حلفت بالطلاق. ومراده أنه أوقع الطلاق. (فت٣٣، ٤٤، ٩)

صيغة الجزاء

- أما "صيغة الجزاء" فهي "جملة فعلية" في الأصل؛ فإن أدوات الشرط لا يتّصل بها في الأصل إلّا الفعل. "وأما صيغة القسم"

فتكون فعلية، كقوله أحلف بالله؛ أو تالله، أو والله، ونحو ذلك. وتكون "إسمية" كقوله لعمر الله لأفعلن، والحلّ علي حرام لأفعلن. ثم هذا التقسيم ليس من خصائص الأيمان التي بين العبد وبين الله؛ بل غير ذلك من العقود التي تكون بين الآدميين. تارة تكون بصيغة التعليق الذي هو الشرط والجزاء، كقوله في "الجعالة" من ردّ عبدي الآبق فله كذا؛ وقوله في "السبق" من سبق فله كذا. وتارة بصيغة التنجيز: أما "صيغة خبر" كقوله بعت وزوّجت، وأما "صيغة طلب" كقوله بعني واخلعني. (فت٣٥، ٢٤٦، ١)

صيغة القسم

- أما "صيغة القسم" فهو أن يقول: الطلاق يلزمني لأفعلن كذا، أو لا أفعل كذا. فيحلف به على حض لنفسه أو لغيره، أو منع لنفسه أو لغيره، أو على تصديق خبر أو تكذيبه: فهذا يدخل في مسائل الطلاق والأيمان فإن هذا يمين باتّفاق أهل اللغة؛ فإنها صيغة قسم، وهو يمين أيضًا في عرف الفقهاء، لم يتنازعوا في أنها تسمّى يمينًا؛ ولكن تنازعوا في حكمها. فمن الفقهاء من غلب عليها جانب الطلاق فأوقع به الطلاق إذا حنث. ومنهم من غلب عليه جانب اليمين فلم يوقع به الطلاق، بل قال: عليه كفارة يمين. أو قال لا شيء عليه بحال. (فت٣٣، ٤٥، ٤)
- أما "صيغة الجزاء" فهي "جملة فعلية" في الأصل؛ فإن أدوات الشرط لا يتّصل بها في الأصل إلّا الفعل. "وأما صيغة القسم" فتكون فعلية، كقوله أحلف بالله؛ أو تالله، أو والله، ونحو ذلك. وتكون "إسمية" كقوله لعمر الله لأفعلن، والحلّ علي حرام لأفعلن. ثم هذا التقسيم ليس من خصائص الأيمان التي بين العبد وبين الله؛ بل غير ذلك من العقود التي تكون بين الآدميين. تارة تكون بصيغة التعليق الذي هو الشرط والجزاء، كقوله في "الجعالة" من ردّ عبدي الآبق فله كذا؛ وقوله في "السبق" من سبق فله كذا. وتارة بصيغة التنجيز: أما "صيغة خبر" كقوله بعت وزوّجت، وأما "صيغة طلب" كقوله بعني واخلعني. (فت٣٥، ٢٤٦، ٢)

صيغة النذر

- صيغة النذر تكون غالبًا بصيغة التعليق صيغة المجازات كقوله إن شفا الله مريضي كان علي عتق رقبة. وصيغة اليمين غالبًا تكون بصيغة القسم، كقوله والله لأفعلن كذا. (فت٣٥، ٣٣٥، ٤)

صيغة اليمين

- صيغة النذر تكون غالبًا بصيغة التعليق صيغة المجازات كقوله إن شفا الله مريضي كان علي عتق رقبة. وصيغة اليمين غالبًا تكون بصيغة القسم، كقوله والله لأفعلن كذا. (فت٣٥، ٣٣٥، ٥)

ض

ضلال

- الضلال عدم العلم، والغي اتباع الهوى. (من١، ٥، ٣)

ضمان الإقطاع

- ضمان الإقطاع صحيح، لا نعلم أحدًا من علماء المسلمين الذين يفتى بقولهم قال: إنه باطل. ولا نعلم أحدًا من العلماء المنصفين قال: إنه باطل. إلّا ما بلغنا عن بعض الناس حكى فيه خلافًا: قول بالجواز. وقول بالمنع. وقول إنه يجوز سنة فقط. (فت٣٠، ٢٤٤، ١١)

ط

طائف

- يؤمر الطائف أن يكون متطهّرًا الطهارتين الصغرى والكبرى ويكون مستور العورة، مجتنب النجاسة التي يجتنبها المصلّي والطائف طاهرًا؛ لكن في وجوب الطهارة في الطواف نزاع بين العلماء. (فت٢٦، ١٢٣، ٤)

طائفة ممتنعة

- (إلتزام الشريعة) كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة من هؤلاء القوم وغيرهم فإن يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، وملتزمين بعض شرائعه، كما قاتل أبو بكر الصديق والصحابة رضي الله عنهم مانعي الزكاة. وعلى ذلك اتّفق الفقهاء بعدهم بعد سابقة مناظرة عمر لأبي بكر رضي الله عنهما. فاتّفق الصحابة رضي الله عنهم على القتال على حقوق الإسلام، عملًا بالكتاب والسنّة. وكذلك ثبت عن النبي صلّى الله عليه وسلّم من عشرة أوجه الحديث عن الخوارج، وأخبر أنهم شرّ الخلق والخليقة، مع قوله: "تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم" فعلم أن مجرّد الاعتصام بالإسلام مع عدم التزام شرائعه ليس بمسقط للقتال. فالقتال واجب حتى يكون الدين كله لله وحتى لا تكون فتنة. فمتى كان الدين لغير الله فالقتال واجب. فأيما طائفة امتنعت من بعض الصلوات المفروضات، أو الصيام أو الحجّ، أو عن التزام تحريم الدماء، والأموال، والخمر، والزنا، والميسر، أو عن نكاح ذوات المحارم، أو عن التزام جهاد الكفّار، أو ضرب الجزية على أهل الكتاب، وغير ذلك من واجبات الدين ومحرّماته - التي لا عذر لأحد في جحودها وتركها - التي يكفر الجاحد لوجوبها. فإن الطائفة الممتنعة تقاتل عليها وإن كانت مقرّة بها. وهذا مما لا أعلم فيه خلافًا بين العلماء. وإنما اختلف الفقهاء في الطائفة الممتنعة إذا أصرّت على ترك بعض السنن كركعتي الفجر، والأذان والإقامة - عند من لا يقول بوجوبها - ونحو ذلك من الشعائر. هل تقاتل الطائفة الممتنعة على تركها أم لا؟ فأما الواجبات والمحرّمات المذكورة ونحوها فلا خلاف في القتال عليها. وهؤلاء عند المحقّقين من العلماء ليسوا بمنزلة البغاة الخارجين على الإمام، أو الخارجين عن طاعته؛ كأهل الشام مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه. فإن أولئك خارجون عن طاعة إمام معيّن، أو خارجون عليه لإزالة ولايته. وأما المذكورون فهم خارجون عن الإسلام؛ بمنزلة مانعي الزكاة، وبمنزلة الخوارج الذين قاتلهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ولهذا افترقت سيرة علي رضي الله عنه في قتاله لأهل البصرة والشام، وفي قتاله لأهل النهروان: فكانت سيرته مع أهل البصرة والشاميين سيرة الأخ مع أخيه، ومع الخوارج بخلاف ذلك. وثبتت النصوص عن النبي صلّى الله عليه

وسلّم بما استقرّ عليه إجماع الصحابة من قتال الصدّيق وقتال الخوارج؛ بخلاف الفتنة الواقعة مع أهل الشام والبصرة؛ فإن النصوص دلّت فيها بما دلّت، والصحابة والتابعون اختلفوا فيها. على أن من الفقهاء الأئمة من يرى أن أهل البغي الذين يجب قتالهم هم الخارجون على الإمام بتأويل سائغ؛ لا الخارجون عن طاعته. وآخرون يجعلون القسمين بغاة، وبين البغاة والتتار فرق بيّن. فأما الذين لا يلتزمون شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فلا أعلم في وجوب قتالهم خلافًا. (فت٢٨، ٥٠٣، ٧)

طاعة

- العبادة والطاعة والاستقامة ولزوم الصراط المستقيم ونحو ذلك من الأسماء مقصودها واحد، ولها أصلان: أحدهما: أن لا يعبد إلّا الله. الثاني: أن لا يعبده إلّا بما أمر وشرّع، لا يعبده بغير ذلك من الأهواء والظنون والبدع. قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠). وقال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ١١٢)... فالعمل الصالح: هو الإحسان وهو فعل الحسنات، والحسنات: هي ما أحبّه الله ورسوله، وهو ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب. فما كان من البدع في الدين التي ليست في الكتاب، ولا في صحيح السنّة، فإنها - وإن قالها من قالها، وعمل بها من عمل - ليست مشروعة؛ فإن الله لا يحبها ولا رسوله، فلا تكون من الحسنات ولا من العمل الصالح. كما أن من يعمل ما لا يجوز، كالفواحش والظلم ليس من الحسنات ولا من العمل الصالح. (ع، ٧٤، ٨)

- الطاعة: موافقة الأمر عندنا، وبه قال الفقهاء والأشعرية، وقالت المعتزلة: هي موافقة الإرادة. (سود، ٥٧٦، ١٧)

طاعة الله

- أمرنا بطاعة الله وطاعة رسوله وأولي الأمر منّا، وأمرنا عند التنازع في شيء أن نردّه إلى الله وإلى الرسول، وأمرنا بالاجتماع والائتلاف، ونهانا عن التفرّق والاختلاف، وأمرنا أن نستغفر لمن سبقنا بالإيمان، وسمّانا المسلمين، وأمرنا أن ندوم عليه إلى الممات. (فت١٩، ١١٦، ١٤)

طاغوت

- الجبت: السحر. والطاغوت: الشياطين والأصنام. (فرقان، ١٣٩، ٤)

طبائعيون

- من الطبائعيين من يقول: القوة الغضبية هي الحيوانية؛ لاختصاص الحيوان بها دون النبات. والقوة الشهوية هي النباتية لاشتراك الحيوان والنبات فيها. واختصاص النبات بها دون الجماد. لكن يقال: إن أراد أن نفس الشهوة مشتركة بين النبات والحيوان فليس كذلك، فإن النبات ليس فيه حنين ولا حركة إرادية، ولا شهوة ولا غضب. وإن أراد نفس النموّ والاغتذاء فهذا تابع للشهوة وموجبها. (فت١٥، ٤٢٩، ٥)

طبيعة

- طبيعة المحدَث تستلزم كونه مخلوقًا ممكنًا، وطبيعة الممكن إذا وجد تستلزم الافتقار إلى غير ممكن، والطبيعة لازمة للمجموع، فيستحيل وجود الطبيعة منفكّة عن لازمها، فلا يكون مجموع الممكنات إلّا مفتقرًا إلى غيره، كما لا يكون كل فرد منها إلّا مفتقرًا إلى غيره، ولا يكون مجموع المخلوقات إلّا حادثة وممكنة، كما لا يكون كل منها إلّا حادثًا ممكنًا كذلك في المعنى. (در٩، ١٤٠، ١٢)

طبيعية

- الحركات ثلاثة: طبيعية، وقسرية، وإرادية. لأن الحركة: إما أن يكون مبدأها من المتحرّك، وإما من غيره. فما كان مبدؤها من غيره فهو القسرية الكرهية، وما كان مبدؤها من المتحرّك، فإن كان على شعور منه فهي الإرادية، وإلّا فهي الطبيعية. والطبيعية لا تُعرف إلّا إذا خرج المطبوع عن مركزه، كصعود الحجر والماء إلى فوق، ففي طبعه الهُوِيُّ والنزول، فهي تابعة للقسرية، فكل من الطبيعية والقسرية تابعة لغيرها. فمبدأ الحركات كلها هي الإرادية، وكل إرادة لا يكون الله هو المراد المقصود بالقصد الأول بها، كانت ضارّة لصاحبها مفسدة له، غير نافعة ولا مصلحة له. (در٩، ٣٧٣، ١٤)

طرد

- «الطرد» فهو أنّه حيث وُجِدَ الحد وُجِدَ المحدود، فيكون الحد مانعًا. فإذا بُين وجود الحد، ولا محدود، لم يكن مطّردًا، ولا مانعًا، بل دخل فيه غيره (ر١، ٣٨، ٢٤)

- الطَّرْدُ وحده ليس بدليل على صحة العلة، في قول أصحابنا، وظاهِر كلام إمامنا، وبه قال ابن الباقلاني، والجرجاني، وأكثر الحنفية، والسرخسي، وأكثر الشافعية والمتكلمين، خلافًا لبعض الشافعية، ولبعض الحنفية. (سود، ٤٢٧، ١٦)

طرد وعكس

- «الطرد» هو «تحقّق المحدود مع تحقّق الحدّ» و«العكس» هو «انتفاء المحدود مع انتفاء الحدّ» (ر١، ٤٤، ١٦)

- «الطرد والعكس» فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلّة وجودًا وعدمًا، ولا بدّ في ذلك من «الاستقراء» (ر١، ٢٠٩، ١)

طرق العلم

- طرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل، والمركَّب منهما كالخبر. فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلّا بالخبر، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر، وما يُعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين. وهذا التقسيم يجب الإقرار به، وقد قامت الأدلّة اليقينية على نبوّات الأنبياء. وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يُعلم إلّا بالخبر، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم. (در١، ١٧٨، ١٤)

- طرق العلم ثلاث: أحدها: الحسّ الباطن والظاهر، وهو الذي تُعلم به الأمور الموجودة بأعيانها. والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنّما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحسّ معيّنًا يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معيّن، لكن يجعل الخاص عامًّا،

والمعيّن مطلقًا، فإن الكليّات إنما تُعلم بالعقل، كما أن المعيَّنات إنما تُعلم بالإحساس. والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكلّيات والمعيّنات والشاهد والغائب، فهو أعمّ وأشمل، لكن الحسّ والعيان أتمّ وأكمل. (در٧، ٣٢٤، ٨)

طريقة التأويل

- طريقة التأويل: طريقة المتكلّمين من الجهمية والمعتزلة وأتباعهم، يقولون: إن ما قاله له تأويلات تخالف ما دلّ عليه اللفظ، وما يفهم عنه، وهو - وإن كان لم يبيّن مراده ولا بيّن الحق الذي يجب اعتقاده - فكان مقصوده: أن هذا يكون سببًا للبحث بالعقل، حتى يعلم الناس الحق بعقولهم ويجتهدوا في تأويل ألفاظه إلى ما يوافق قولهم ليثابوا على ذلك، فلم يكن قصده لهم البيان والهداية والإرشاد والتعليم، بل قصده التعمية والتلبيس، ولم يعرفهم الحق حتى ينالوا الحق بعقلهم، ويعرفوا حينئذٍ أن كلامه لم يقصد به البيان، فيجعلون حالهم في العلم مع عدمه خيرًا من حالهم مع وجوده، وأولئك المتقدّمون: كابن سينا وأمثاله، ينكرون على هؤلاء، ويقولون: ألفاظه كثيرة صريحة لا تقبل التأويل، لكن كان قصده التخييل، وأن يعتقد الناس الأمر على خلاف ما هو عليه. (نقض، ٥٦، ١٤)

طريقة فلسفية كلامية

- أما الطريقة الفلسفية الكلامية: فإنهم ابتدأوا بنفوسهم، فجعلوها هي الأصل الذي يفرعون عليه، والأساس الذي يبنون عليه، فتكلّموا في إدراكهم للعلم: أنه تارة يكون بالحسّ، وتارة بالعقل، وتارة بهما. وجعلوا العلوم الحسّية، والبديهية ونحوها: هي الأصل الذي لا يحصل علم إلّا بها. ثم زعموا أنهم إنما يدركون بذلك الأمور القريبة منهم، من الأمور الطبيعية، والحسابية، والأخلاق، فجعلوا هذه الثلاثة هي الأصول التي يبنون عليها سائر العلوم؛ ولهذا يمثّلون ذلك في أصول العلم والكلام، بأن الواحد نصف الإثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين، وأن الضدّين - كالسواد والبياض - لا يجتمعان. فهذان الفنان متّفق عليهما. وأما الأخلاق مثل: استحسان العلم، والعدل، والعفّة، والشجاعة. فجمهور الفلاسفة، والمتكلّمين، يجعلونها من الأصول؛ لكنها من الأصول العامة، ومنهم من لا يجعلها من الأصول؛ بل يجعلها من الفروع. التي تفتقر إلى دليل. وهو قول غالب المتكلّمة، المنتصرين للسنّة في تأويل القدر، فكان الذي أصّلوه، واتّفقوا عليه من المعارف: أمر قليل الفائدة. نزر الجدوى، وهو الأمور السفلية. ثم إذا صعدوا من هذه المقدّمات، والدلائل إلى الأمور العلوية فلهم طريقان: أما المتكلّمة المتبعون للنبوات: فغرضهم في الغالب إنما هو إثبات صانع العالم، والصفات التي بها تثبت النبوّة على طريقهم، ثم إذا أثبتوا النبوة: تلقّوا منها السمعيات وهي الكتاب، والسنّة، والإجماع، وفروع ذلك. وأما المتفلسفة: فهم في الغالب يتوسّعون في الأمور الطبيعية ولوازمها؛ ثم يصعدون إلى الأفلاك وأحوالها. ثم المتألّهون منهم يصعدون إلى واجب الوجود، وإلى العقول والنفوس. ومنهم من يثبت واجب الوجود ابتداء من جهة أن الوجود لا

بدّ فيه من واجب. وهذه الطرق فيها فساد كثير من جهة الوسائل، والمقاصد: أما المقاصد فإن حاصلها بعد التعب - الكثير، والسلامة - خير قليل، فهي لحم جمل غث، على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل. ثم أنه يفوت بها من المقاصد الواجبة، والمحمودة ما لا ينضبط هنا. وأما الوسائل: فإن هذه الطرق كثيرة المقدّمات، ينقطع السالكون فيها كثيرًا قبل الوصول، ومقدّماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلّا الأذكياء. (فت٢، ٢٠، ١٣)

طلاق

- النصارى يحرّمون النكاح على بعضهم، ومن أباحوا له النكاح لم يبيحوا له الطلاق. واليهود يبيحون الطلاق؛ لكن إذا تزوّجت المطلّقة بغير زوجها حرمت عليه عندهم. والنصارى لا طلاق عندهم. واليهود لا مراجعة بعد أن تتزوّج غيره عندهم. والله تعالى أباح للمؤمنين هذا وهذا. (فت٣٢، ٩٠، ٦)

- البينونة نوعان: "البينونة الكبرى" وهي إيقاع البينونة الحاصلة بإيقاع الطلاق الثلاث الذي تحرّم به المرأة حتى تنكح زوجًا غيره. و"البينونة الصغرى" وهي: التي تبين بها المرأة وله أن يتزوّجها بعقد جديد في العدّة وبعدها. فالخلع تحصل به البينونة الصغرى؛ دون الكبرى. والبينونة الكبرى الحاصلة بالثلاث تحصل إذا أوقع الثلاث على الوجه المباح المشروع، وهو أن يطلّقها طلقة واحدة في طهر لم يصبها فيه؛ أو يطلّقها واحدة وقد تبيّن حملها ويدعها حتى تنقضي العدّة؛ ثم يتزوّجها بعقد جديد. وله أن يراجعها في العدّة. وإذا تزوّجها أو ارتجعها فله أن يطلّقها الثانية على الوجه المشروع. فإذا طلّقها ثلاثًا بكلمة واحدة أو كلمات قبل رجعة أو عقد فهو محرّم عند الجمهور؛ وهو مذهب مالك وأبي حنيفة في المشهور عنه؛ بل وكذلك إذا طلّقها الثلاث في أطهار قبل رجعة أو عقد؛ في مذهب مالك وأحمد في المشهور عنه. ولو أوقع الثلاث إيقاعًا محرّمًا: فهل يقع الثلاث؟ أو واحدة؟ على قولين معروفين للسلف والخلف. (فت٣٢، ٣١٣، ١٦)

- الطلاق "ثلاثة أنواع" باتّفاق المسلمين: "الطلاق الرجعي" وهو الذي يمكنه أن يرتجعها فيه بغير اختيارها، وإذا مات أحدهما في العدّة ورثه الآخر. و"الطلاق البائن" وهو ما يبقى به خاطبًا من الخطاب، لا تباح له إلّا بعقد جديد. "والطلاق المحرّم لها" لا تحلّ له حتى تنكح زوجًا غيره، وهو فيما إذا طلّقها ثلاث تطليقات، كما أذن الله ورسوله، وهو: أن يطلّقها ثم يرتجعها في العدّة. أو يتزوّجها ثم يطلّقها ثم يرتجعها. أو يتزوّجها ثم يطلّقها الطلقة الثالثة. فهذا الطلاق المحرّم لها حتى تنكح زوجًا غيره باتّفاق العلماء. وليس في كتاب الله ولا سنّة رسوله في المدخول بها طلاق بائن يحسب من الثلاث. (فت٣٣، ٩، ٧)

- أما "صيغة التنجيز" فهو إيقاع الطلاق مطلقًا مرسلًا من غير تقييد بصفة ولا يمين؛ كقوله: أنت طالق. أو مطلقة. أو: فلانة طالق. أو: أنت الطلاق. أو طلقتك، ونحو ذلك مما يكون بصيغة الفعل، أو المصدر، أو اسم

الفاعل، أو اسم المفعول: فهذا يقال له: طلاق منجز. ويقال. طلاق مرسل. ويقال: طلاق مطلق. أي غير معلّق بصفة. فهذا إيقاع للطلاق. وليس هذا بيمين يخيّر فيه بين الحنث وعدمه؛ ولا كفارة في هذا باتفاق المسلمين والفقهاء في عرفهم المعروف بينهم لا يسمّون هذا يمينًا ولا حلفًا؛ ولكن من الناس من يقول: حلفت بالطلاق. ومراده أنه أوقع الطلاق. (فت٣٣، ٤٤، ٩)

طلاق السنّة

- الطلاق المباح باتّفاق العلماء - هو أن يطلق الرجل امرأته طلقة واحدة؛ إذا طهرت من حيضتها، بعد أن تغتسل وقبل أن يطأها ثم يدعها فلا يطلّقها حتى تنقضي عدّتها. وهذا الطلاق يسمّى "طلاق السنّة" فإن أراد أن يرتجعها في العدّة فله ذلك بدون رضاها ولا رضا وليّها. ولا مهر جديد. وإن تركها حتى تقضي العدّة: فعليه أن يسرّحها بإحسان فقد بانت منه. (فت٣٣، ٦، ٢)

طلب حفظ القرآن

- أما العلم الذي يجب على الإنسان عينًا كعلم ما أمر الله به، وما نهى الله عنه، فهو مقدّم على حفظ ما لا يجب من القرآن، فإن طلب العلم الأول واجب، وطلب الثاني مستحبّ، والواجب مقدّم على المستحبّ. وأما طلب حفظ القرآن: فهو مقدّم على كثير مما تسمّيه الناس علمًا: وهو إما باطل، أو قليل النفع. وهو أيضًا مقدّم في التعلّم في حق من يريد أن يتعلّم علم الدين من الأصول والفروع، فإن المشروع في حق مثل هذا في هذه الأوقات أن يبدأ بحفظ القرآن، فإنه أصل علوم الدين، بخلاف ما يفعله كثير من أهل البدع من الأعاجم وغيرهم، حيث يشتغل أحدهم بشيء من فضول العلم، من الكلام، أو الجدال، أو الخلاف، أو الفروع النادرة، أو التقليد الذي لا يحتاج إليه، أو غرائب الحديث التي لا تثبت، ولا ينتفع بها، وكثير من الرياضات التي لا تقوم عليها حجّة، ويترك حفظ القرآن الذي هو أهمّ من ذلك كله، فلا بدّ في مثل هذه المسألة من التفصيل. والمطلوب من القرآن هو فهم معانيه، والعمل به، فإن لم تكن هذه همّة حافظه لم يكن من أهل العلم، والدين، والله سبحانه أعلم. (فت٢٣، ٥٤، ٨)

طواف

- الطواف لا يشرّع إلّا بالبيت العتيق باتّفاق المسلمين. ولهذا اتّفقوا على تضليل من يطوف بغير ذلك، مثل من يطوف بالصخرة، أو بحجرة النبي صلّى الله عليه وسلّم، أو بالمساجد المبنيّة بعرفة، أو منى، أو غير ذلك، أو بقبر بعض المشائخ، أو بعض أهل البيت، كما يفعله كثير من جهّال المسلمين فإن الطواف بغير البيت العتيق لا يجوز باتّفاق المسلمين، بل من اعتقد ذلك دينًا وقربة عرف أن ذلك ليس بدين باتّفاق المسلمين، وأن ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام، فإن أصرّ على اتّخاذه دينًا قتل. وأما "الاعتكاف" فهو مشروع في المساجد، دون غيرها، وأما الركوع مع السجود فهو مشروع في عموم الأرض. (فت٢٦، ٢٥٠، ١٠)

طواف الوداع

- أفعال الحجّ لم يفرض الله منها شيئًا مرّتين،

فلم يفرض وقتين، ولا طوافين، ولا سعيين، ولا فرض الحجّ مرّتين. وطواف الوداع ليس بركن. بل هو واجب، وليس هو من تمام الحجّ، ولكن كل من خرج من مكّة عليه أن يودع. ولهذا من أقام بمكّة لا يودع على الصحيح، فوجوبه ليكون آخر عهد الخارج بالبيت، كما وجب الدخول بالإحرام في أحد قولي العلماء لسبب عارض لا كون ذٰلك واجبًا بالإسلام، كوجوب الحجّ. (فت٢٦، ٦، ٥)

طيرة

- أما الطيرة بأن يكون قد فعل أمرًا متوكّلًا على الله، أو يعزم عليه، فيسمع كلمة مكروهة: مثل ما يتمّ، أو ما يفلح، ونحو ذلك. فيتطيّر ويترك الأمر، فهذا منهي عنه. (فت٢٣، ٦٧، ٢)

ظ

ظالم

- الظالم: الذي يأخذ منك مالًا أو نفعًا ولا يعطيك عوضه، أو ينفع نفسه بضررك. (فت١، ٤٠، ١٢)

ظالم لنفسه

- الظالم لنفسه: أصحاب الذنوب المصرّون عليها. والمقتصد: المؤدّي للفرائض، المجتنب للمحارم. والسابق للخيرات: هو المؤدّي للفرائض والنوافل. (فرقان، ٣٠، ١٠)

ظلم

- الظلم نوعان: تفريط في الحق، وتعدّ للحدّ. فالأول ترك ما يجب للغير مثل ترك قضاء الديون، وسائر الأمانات، وغيرها من الأموال. والثاني الاعتداء عليه، مثل القتل، وأخذ المال، وكلاهما ظلم. (فت٢٨، ١٨٣، ٣)
- الظلم وضع الشيء في غير موضعه، فإذا جعل النور كالظلمة والمحسن كالمسيء والمسلم كالمجرم كان هذا ظلمًا وحكمًا سيّئًا يقدّس وينزّه عنه سبحانه وتعالى. (من٣، ٢٦، ١٨)

ظهور وتجلي

- الظهور والتجلّي يفهم منه الظهور والتجلّي للعين لاسيّما لفظ المتجلّي وإن استعماله في التجلّي للعين هو الغالب. وهذا مذهب الاتحادية، صرّح به ابن عربي وقال: فلا تقع العين إلّا عليه. (ح، ٢٩، ١٢)

ع

عادل

- العادل: المكافئ. كالبائع لا لك ولا عليك كل به يقوم الوجود، وكل منهما محتاج إلى صاحبه، كالزوجين، والمتبايعين، والشريكين. (فت١، ٤٠، ١٤)

عادٍ

- الباغي هو الباغي على الإمام الذي يجوز قتاله والعادي هو العادي على المسلمين وهم المحاربون قطاع الطريق. (رس٢، ٦١، ١١)

عارف

- كان في أواخر عصر الصحابة رضي الله عنهم أجمعين جماعة من هؤلاء القدرية وأما المحتجّون بالقدر على الأمر فلا يعرف لهم طائفة من طوائف المسلمين معروفة وإنما كثروا في المتأخّرين وسمّوا هذا حقيقة وجعلوا الحقيقة تعارض الشريعة ولم يميّزوا بين الحقيقة الدينية الشرعية التي تتضمّن تحقيق أحوال القلوب كالإخلاص والصبر والشكر والتوكّل والمحبة لله وبين الحقيقة الكونية القدرية التي يؤمن بها ولا يحتجّ بها على المعاصي، لكن يسلم إليها عند المصائب، فالعارف يشهد القدر في المصائب فيرضى ويسلّم ويستغفر ويتوب من الذنوب والمعايب. (من٢، ٨، ٢٨)

عاص

- أجمع العلماء على أن التعزير مشروع في كل معصية لا حدّ فيها ولا كفارة. والمعاصي نوعان: ترك واجب، وفعل محرّم. فمن ترك أداء الواجب مع القدرة عليه فهو عاص، مستحقّ للعقوبة، والتعزير، والله سبحانه أعلم. (فت٣٠، ٣٩، ٩)

عالم

- إذا قيل العالم حادث أم ليس بحادث، والمراد بالعالم في الاصطلاح هو كل ما سوى الله. (ب١، ٦٨، ٣٧)

- العالَم حادث أم ليس بحادث؟ والمراد بالعالم في الاصطلاح هو كل ما سوى الله، فإن هذه العبارة لها معنى في الظاهر المعروف عند عامة الناس أهل الملل وغيرهم، ولها معنى في عرف المتكلّمين، وقد أحدث الملاحدة لها معنى ثالثًا. (در١، ١٢٥، ٧)

- كون العالم محلًّا للعلم شرط في حصول العلم، فإن حصول العلم للعالم بدون اتّصافه به وقيامه به ممتنع. فلا يكون العقل، الذي هو العلم، حاصلًا للعاقل، إلّا إذا كان العاقل، الذي هو العالم، محلًّا لذلك العقل الذي هو العلم، كما أن المحب لا يكون محبًّا، إلّا إذا كانت المحبة قائمة به، وكذلك في الإرادة والكلام وسائر الصفات. وهذا أصل مطرد لأهل السنّة: أن الصفة إذا قامت بمحل، عاد حكمها على ذلك المحل، ولم يتّصف بتلك الصفة غير ذلك المحل. (در١٠، ٥٨، ١٣)

عالم الملك

- لا يجعلون (المتصوّفة) العقول والنفوس التي يثبّتها الفلاسفة في عالم الخلق بل يفسّرون عالم الخلق بعالم الأجسام بناء على أن الخلق التقدير وأن الأجسام هي ذوات المقدرات ويقولون بناء على أصل هؤلاء الفلاسفة الفاسد والذي وافقهم عليه هؤلاء أن العقول والنفوس ليست أجسامًا بل هي عالم الأمر عندهم، كما يقولون ما يذكره أبو حامد في مواضع من الفرق بين عالم الملك والملكوت والجبروت ويفسّرون عالم الملك بعالم الأجسام وعالم الملكوت بعالم النفوس لأنها باطن للأجسام وعالم الجبروت بالعقول لأنها غير متّصلة بالأجسام ولا متعلّقة بها ومنهم من يعكس. وقد يجعلون الإسلام والإيمان والإحسان مطابقًا لهذه الأمور. ومعلوم أن ما جاء في الكتاب والسنّة من لفظ الملكوت كقوله تعالى ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (يس: ٨٣) وقوله صلّى الله عليه وسلّم في ركوعه سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة، لم يرد به هنّ باتّفاق المسلمين ولا دلّ كلام أحد من السلف والأئمة على التقسيم الذي يذكرونه بهذه الألفاظ وهم يعبّرون بهذه العبارات المعروفة عند المسلمين عن تلك المعاني التي تلقّوها عن الفلاسفة وضعًا وضعوه ثم يريدون أن ينزلوا كلام الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم على ما وضعوه من اللغة والاصطلاح. وهذا لو كانت تلك المعاني التي يذكرها الفلاسفة صحيحة ما جاز بل كان من الكذب على الله تعالى وعلى رسوله صلّى الله عليه وسلّم أن يقال إنه أرادها فكيف وأكثر تلك المعاني باطلة ومضطربة وما يذكرونه من الأقيسة العقلية على ثبوتها أقيسة ضعيفة بل فاسدة وقد اعترفت أساطين الفلاسفة بأنها لا تفضي إلى اليقين وكل منهم يعبّر عن المعاني الفلسفية بعبارات إسلامية ومنهم من لا يبيّن لأكثر الناس أن مراده ذلك ومنهم من يزعم أن تلك المعاني حصلت له بطريق الكشف والمشاهدة كما يزعمه صاحب الفتوحات المكّية وأشباهه وقد يقول عن الملائكة أنوار في أنوار وأنوار في ظلال وأنوار في ظلمة والأول هي العقول والثاني هي النفوس الفلكية والثالث النفوس الطبيعية. ومعلوم أن الملائكة الذين وصفهم الله تعالى في الكتاب والسنّة لا ينطبقون على هذه العقول العشرة والنفوس التسعة التي يذكرونها كما قد بسطنا الكلام في ذلك في غير هذا الموضع ولهذا يؤول بهم الأمر إلى أن يجعلوا الملائكة والشياطين أعراضًا تقوم بالنفس ليست أعيانًا قائمة بنفسها حيّة ناطقة، ومعلوم بالاضطرار أن هذا خلاف ما أخبرت به الرسل واتّفق عليه المسلمون وإن كان قد يعنى بالشيطان العاتي المتمرّد من كل نوع وقد يعني به بعض الناس عرضًا وهذا كما يجعلون كلام الله ما يفيض على نفس النبي من غير أن يثبتوا لله تعالى كلامًا خارجًا عمّا في نفس النبي، وعند التحقيق فلا فرق عندهم بين الفيض على نفس النبي وسائر النفوس إلّا من جهة كونها أصفى وأكمل. (بغ، ٢٠، ١)

عالم الملكوت

- لا يجعلون (المتصوّفة) العقول والنفوس التي يثبّتها الفلاسفة في عالم الخلق بل يفسّرون عالم الخلق بعالم الأجسام بناء على أن الخلق التقدير وأن الأجسام هي ذوات المقدرات ويقولون بناء على أصل هؤلاء الفلاسفة الفاسد والذي وافقهم عليه هؤلاء

أن العقول والنفوس ليست أجسامًا بل هي عالم الأمر عندهم، كما يقولون ما يذكره أبو حامد في مواضع من الفرق بين عالم الملك والملكوت والجبروت ويفسّرون عالم الملك بعالم الأجسام وعالم الملكوت بعالم النفوس لأنها باطن للأجسام وعالم الجبروت بالعقول لأنها غير متّصلة بالأجسام ولا متعلّقة بها ومنهم من يعكس. وقد يجعلون الإسلام والإيمان والإحسان مطابقًا لهذه الأمور. ومعلوم أن ما جاء في الكتاب والسنّة من لفظ الملكوت كقوله تعالى ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (يس: ٨٣) وقوله صلّى الله عليه وسلّم في ركوعه سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة، لم يرد به هنّ باتّفاق المسلمين ولا دلّ كلام أحد من السلف والأئمة على التقسيم الذي يذكرونه بهذه الألفاظ وهم يعبّرون بهذه العبارات المعروفة عند المسلمين عن تلك المعاني التي تلقّوها عن الفلاسفة وضعًا وضعوه ثم يريدون أن ينزلوا كلام الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم على ما وضعوه من اللغة والاصطلاح. وهذا لو كانت تلك المعاني التي يذكرها الفلاسفة صحيحة ما جاز بل كان من الكذب على الله تعالى وعلى رسوله صلّى الله عليه وسلّم أن يقال إنه أرادها فكيف وأكثر تلك المعاني باطلة ومضطربة وما يذكرونه من الأقيسة العقلية على ثبوتها أقيسة ضعيفة بل فاسدة وقد اعترفت أساطين الفلاسفة بأنها لا تفضي إلى اليقين وكل منهم يعبّر عن المعاني الفلسفية بعبارات إسلامية ومنهم من لا يبيّن لأكثر الناس أن مراده ذلك ومنهم من يزعم أن تلك المعاني حصلت له بطريق الكشف والمشاهدة كما يزعمه صاحب الفتوحات المكّية وأشباهه وقد يقول عن الملائكة أنوار في أنوار وأنوار في ظلال وأنوار في ظلمة والأول هي العقول والثاني هي النفوس الفلكية والثالث النفوس الطبيعية. ومعلوم أن الملائكة الذين وصفهم الله تعالى في الكتاب والسنّة لا ينطبقون على هذه العقول العشرة والنفوس التسعة التي يذكرونها كما قد بسطنا الكلام في ذلك في غير هذا الموضع ولهذا يؤول بهم الأمر إلى أن يجعلوا الملائكة والشياطين أعراضًا تقوم بالنفس ليست أعيانًا قائمة بنفسها حيّة ناطقة، ومعلوم بالاضطرار أن هذا خلاف ما أخبرت به الرسل واتّفق عليه المسلمون وإن كان قد يعنى بالشيطان العاتي المتمرّد من كل نوع وقد يعني به بعض الناس عرضًا وهذا كما يجعلون كلام الله ما يفيض على نفس النبي من غير أن يثبتوا لله تعالى كلامًا خارجًا عمّا في نفس النبي، وعند التحقيق فلا فرق عندهم بين الفيض على نفس النبي وسائر النفوس إلّا من جهة كونها أصفى وأكمل. (بغ، ٢٠، ١)

- إن كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عليّة يعبّر عنها بالملائكة فيها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية ولأجلها قد تسمّى أربابًا ويكون الله رب الأرباب لذلك، ويكون لها مراتب في نورانيتها متفاوتة فبالحري أن يكون مثالها في عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب إلى آخر الكلام. فيقال لا ريب أن تسمية هذه أربابًا هو كلام اليونانيين وأمثالهم من المشركين فإنهم يصرّحون في كتبهم بتسمية هذه المجرّدات التي يقولون إنها الملائكة أربابًا وآلهة ويقولون هي الأرباب الصغرى والآلهة

الصغرى. وهؤلاء المتفلسفة الصابئة يعبدون الملائكة والكواكب. وأما الرسل وأتباعهم الموحّدون فقد قال الله تعالى ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِن كُونُوا۟ رَبَّـٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ۝ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٩ - ٨٠). (بغ، ٧٧، ٢٤)

عام

- لا يلزم من وجود العام وجود الخاص. (ب٢، ١٢٠، ٣)
- «الكلي الطبيعي في الخارج» فمعناه أنّ ما هو كليّ في الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة «العامّ» لأفراده (ر١، ١٤٤، ٦)
- يلزم من وجود الخاصّ وجود العامّ المطلق، أي حصّة المعيّن من ذلك العام، كما يلزم من وجود «هذا الإنسان» وجودُ «الإنسان»، ومن وجود «هذا الإنسان» وجودُ «الإنسانية» و«الحيوانية» القائمة به (ر١، ١٦٠، ٧)
- قيل: إن الخاص المعطوف على العام، لا يدخل في العام حال الاقتران؛ بل يكون من هذا الباب. والتحقيق أن هذا ليس لازمًا. قال تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ (البقرة: ٩٨). وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ (الأحزاب: ٧). وذكر الخاص مع العام يكون لأسباب متنوّعة، تارة لكونه له خاصية ليست لسائر أفراد العام، كما في نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وتارة لكون العام فيه إطلاق قد لا يفهم منه العموم، كما في قوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ (البقرة: ٢ - ٤). (ع، ٧٨، ٦)
- إذا تعارض العامُّ والخاصُّ المخالفُ له قُدِّم الخاصُّ، وخُصِّصَ به العام، سواء علم أسبقُها أو جهل التاريخ عند أصحابنا، وهو ظاهر كلامه في مواضع، وهذا مذهب الشافعي وأصحابه والمالكية إذا جهل التاريخ، وإن كان الخاص الآخِرَ فقال ابن نصر: يبنى على مسألة تأخير البيان، وقالت الحنفية فيما ذكره أبو عبدالله الجرجاني: إن عُلم التاريخ فالثاني ناسخ، فإن كان هو العام فقد نَسَخَ الخاصَّ، وإن كان الخاصَّ فقد نَسَخَ بعضَ العام وهذا هو قول المعتزلة أيضًا فيما حكاه القاضي في الكفاية، وهو رواية عن أحمد. (سود، ١٣٤، ٣)
- ليس في الخارج عامًّا يوجد عامًّا في الخارج وهو نفسه مشترك بل المراد أن الموجودات المعيّنة اشتركت في هذا العام الذي لا يكون عامًّا إلّا في علم العالم كما أن اللفظ العام لا يكون عامًّا إلّا في لفظ اللافظ، والخط العام لا يكون عامًّا إلّا في خط الكاتب. والمراد بكونه عامًّا شموله للأفراد الخارجة لا أنه نفسه شيء موجود يكون هو نفسه مع هذا المعيّن وهو نفسه مع هذا المعين، فإن هذا مخالف للحس والعقل. (من٤، ١٥٣، ٢٢)

عام وخاص

- يلزم من وجود الخاصّ وجود العامّ المطلق، أي حصّة المعيّن من ذلك العام، كما يلزم

من وجود «هذا الإنسان» وجودُ «الإنسان»، ومن وجود «هذا الإنسان» وجودُ «الإنسانية» و«الحيوانية» القائمة به (ر١، ١٦٠، ٧)

عامة مطلقة

- لا تكون عامة مطلقة كلّية إلّا في الأذهان لا في الأعيان فما فيه الاشتراك ليس إلّا في العلم والعقل وما به الاختصاص والامتياز وهو الموجود في الخارج لا اشتراك فيه وإنما فيه اشتباه، وتماثل يسمّى اشتراكًا كالاشتراك في المعنى العام والانقسام بحسب الاشتراك، فمن لم يفرّق بين قسمة الكلّي إلى جزئياته كقسمة الكلمة إلى إسم وفعل وحرف وإلّا غلط كما غلط كثير من الناس في هذا الموضع. (من١، ١٩٩، ٣٢)

عبادات

- العبادات مبناها على الشرع والاتباع، لا على الهوى والابتداع، فإن الإسلام مبني على أصلين: أحدهما: أن نعبد الله وحده لا شريك له. والثاني: أن نعبده بما شرّعه على لسان رسوله صلّى الله عليه وسلّم، ولا نعبده بالأهواء والبدع. (فت١، ٨٠، ٣)

عبادات مشروعة في المسجد الأقصى

- العبادات المشروعة في المسجد الأقصى هي من جنس العبادات المشروعة في مسجد النبي صلّى الله عليه وسلّم وغيره من سائر المساجد إلّا المسجد الحرام، فإنه يشرّع فيه زيادة على سائر المساجد بالطواف بالكعبة، واستلام الركنين اليمانيين، وتقبيل الحجر الأسود، وأما مسجد النبي صلّى الله عليه وسلّم والمسجد الأقصى وسائر المساجد فليس فيها ما يطاف به، ولا فيها ما يتمسّح به، ولا ما يقبّل. فلا يجوز لأحد أن يطوف بحجرة النبي صلّى الله عليه وسلّم، ولا بغير ذلك من مقابر الأنبياء والصالحين، ولا بصخرة بيت المقدس، ولا بغير هؤلاء: كالقبة التي فوق جبل عرفات وأمثالها؛ بل ليس في الأرض مكان يطاف به كما يطاف بالكعبة. (فت٢٧، ١٠، ٢)

عبادة

- العبادة: هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة. فالصلاة، والزكاة، والصيام والحجّ، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبرّ الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد للكفّار والمنافقين، والإحسان للجار واليتيم، والمسكين، وابن السبيل، والمملوك من الآدميين، والبهائم، والدعاء، والذكر، والقراءة، وأمثال ذلك من العبادة. وكذلك حب الله ورسوله، وخشية الله والإنابة إليه، وإخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، والرضى بقضائه، والتوكّل عليه، والرجاء لرحمته، والخوف من عذابه. وأمثال ذلك: هي من العبادة للّه. وذلك: أن العبادة لله هي الغاية المحبوبة له، والمرضية له، التي خلق الخلق لها. (ع، ٣٨، ٥)
- العبادة أصل معناها: الذلّ أيضًا. يقال طريق معبَّد، إذا كان مذلّلًا قد وطأته الأقدام. لكن العبادة المأمور بها تتضمّن معنى الذلّ ومعنى الحب: فهي تتضمّن غاية الذلّ لله تعالى، بغاية المحبة له. فإن آخر مراتب الحب: هو التتيّم، وأوله: العلاقة، لتعلّق القلب

بالمحبوب، ثم الصبابة، لانصباب القلب إليه ثم الغرام، وهو الحب الملازم للقلب، ثم العشق. وآخرها التتيّم، يقال: تيّم الله، أي عبد الله، فالمتيّم: المعبَّد لمحبوبه. ومن خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابدًا له، ولو أحبّ شيئًا ولم يخضع له لم يكن عابدًا له، كما قد يحبّ الرجل ولده وصديقه. ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله تعالى، بل يجب أن يكون الله أحبّ إلى العبد من كل شيء؛ وأن يكون الله أعظم عنده من كل شيء، بل لا يستحقّ المحبة والخضوع التام إلّا الله. وكل ما أحبّ لغير الله فمحبّته فاسدة، وما عظم بغير أمر الله فتعظيمه باطل. (ع، ٤٤، ١)

- أما العبادة وما يناسبها: من التوكّل، والخوف، ونحو ذلك، فلا تكون إلّا لله وحده كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤). (ع، ٤٥، ٨)

- العبادة والطاعة والاستقامة ولزوم الصراط المستقيم ونحو ذلك من الأسماء مقصودها واحد، ولها أصلان: أحدهما: أن لا يعبد إلّا الله. الثاني: أن لا يعبده إلّا بما أمر وشرّع، لا يعبده بغير ذلك من الأهواء والظنون والبدع. قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (الكهف: ١١٠). وقال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ١١٢). . . فالعمل الصالح: هو الإحسان وهو فعل الحسنات، والحسنات: هي ما أحبّه الله ورسوله، وهو ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب. فما كان من البدع في الدين التي ليست في الكتاب، ولا في صحيح السنّة، فإنها - وإن قالها من قالها، وعمل بها من عمل - ليست مشروعة؛ فإن الله لا يحبها ولا رسوله، فلا تكون من الحسنات ولا من العمل الصالح. كما أن من يعمل ما لا يجوز، كالفواحش والظلم ليس من الحسنات ولا من العمل الصالح. (ع، ٧٤، ٨)

- العبادة: إسم يجمع غاية الحب له، وغاية الذل له، فمن ذلّ لغيره مع بغضه لم يكن عابدًا، ومن أحبّه من غير ذلّ له لم يكن عابدًا، والله سبحانه يستحقّ أن يحبّ غاية المحبة؛ بل يكون هو المحبوب المطلق، الذي لا يحبّ شيء إلّا له، وأن يعظّم ويذلّ له غاية الذلّ؛ بل لا يذلّ لشيء إلّا من أجله، ومن أشرك غيره في هذا وهذا لم يحصل له حقيقة الحب والتعظيم، فإن الشرك يوجب نقص المحبة. (فت١٥، ١٦٢، ٩)

عبد

- العبد، بل وكل حي سوى الله بل وكل مخلوق هو فقير محتاج إلى جلب ما ينفعه، ودفع ما يضرّه، والمنفعة للحي هي من جنس النعيم واللذّة، والمضرّة هي من جنس الألم والعذاب، فلا بدّ له من أمرين: أحدهما: هو المطلوب المقصود المحبوب، الذي ينتفع ويلتذّ به. والثاني: هو المعين الموصل المحصل لذلك المقصود، والمانع من دفع المكروه، وهذان هما السببان المنفصلان؛

الفاعل والغاية. فهناك أربعة أشياء. أحدها: أمر هو محبوب مطلوب الوجود. والثاني: أمر مكروه مبغض مطلوب العدم. والثالث: الوسيلة إلى حصول المحبوب. والرابع: الوسيلة إلى دفع المكروه. فهذه الأربعة أمور ضرورية للعبد، بل ولكل حي لا يقوم وجوده وصلاحه إلّا بها، وأما ما ليس بحي فالكلام فيه على وجه آخر. (تو، ٢١، ٣)

عبد رسول

- العبد الرسول، فلا يعطي أحدًا إلا بأمر ربه، ولا يعطي من يشاءُ، ويحرم من يشاءُ، بل يعطي من أمره ربه بإعطائه، ويولي من أمره ربه بتوليته، فأعماله كلها عبادات لله تعالى. (فرقان، ٢٨، ٧)

عبودية

- إذا عرف العبد أن الله ربّه وخالقه، وأنه مفتقر إليه محتاج إليه، عرف العبودية المتعلّقة بربوبية اللّه. وهذا العبد يسأل ربّه، ويتضرّع إليه ويتوكّل عليه. لكن قد يطيع أمره وقد يعصيه، وقد يعبده مع ذلك، وقد يعبد الشيطان والأصنام، ومثل هذه العبودية لا تفرّق بين أهل الجنّة وأهل النار، ولا يصير بها الرجل مؤمنًا. (ع، ٤٨، ١٠)

عدالة

- أما تفسير "العدالة" المشروطة في هؤلاء الشهداء: فإنها الصلاح في الدين والمروءة، والصلاح في أداء الواجبات، وترك الكبيرة، والإصرار على الصغيرة. و"الصلاح في المروءة" استعمال ما يجمّله ويزيّنه واجتناب ما يدنّسه ويشينه، فإذا وجد هذا في شخص كان عدلًا في شهادته، وكان من الصالحين الأبرار. (فت١٥، ٣٥٦، ٨)

عداوة

- الولاية: ضدّ العداوة، وأصل الولاية: المحبة والقرب، وأصل العداوة: البغض والبعد. وقد قيل: إن الولي سمّي وليًّا من موالاته للطاعات، أي متابعته لها، والأول أصحّ. والولي: القريب، يقال هذا يلي هذا، أي يقرب منه. ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: "ألحقوا الفرائض بأهلها فما أبقت الفرائض فلأولى رجل ذكر" (رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس) أي لأقرب رجل إلى الميت. ووكّده بلفظ الذكر ليبيّن أنه حكم يختصّ بالذكور، ولا يشترك فيه الذكور والإناث... فإذا كان وليّ الله هو الموافق المتابع له فيما يحبّه ويرضاه، ويبغضه ويسخطه، ويأمر به وينهى عنه، كان المعادي لوليّه معاديًا له، كما قال تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ﴾ (الممتحنة: ١) فمن عادى أولياءَ الله فقد عاداه، ومن عاداه فقد حاربه. (فرقان، ٦، ١٤)

عدد

- الشفع والوتر نوعا جنس العدد المحصور الذي له طرفان مبدأ ومنتهى، فأمّا إذا قدّر ما لا مبدأ له ولا منتهى له فليس عددًا محصورًا فلا يكون شفعًا لا وترًا كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل. (ب٣، ٣٦، ١٥)

عدل

- "العدل" هو الاعتدال، والاعتدال هو صلاح

القلب، كما أن الظلم فساده، ولهذا جميع الذنوب يكون الرجل فيها ظالمًا لنفسه، والظلم خلاف العدل فلم يعدل على نفسه؛ بل ظلمها؛ فصلاح القلب في العدل، وفساده في الظلم، وإذا ظلم العبد نفسه فهو الظالم وهو المظلوم، كذلك إذا عدل فهو العادل والمعدول عليه، فمنه العمل وعليه تعود ثمرة العمل من خير وشر. (فت١٠، ٩٨، ٧)

عدل وتسوية

- العدل والتسوية لازم لجميع المخلوقات والمصنوعات. فمتى لم تصنع بالعدل والتسوية بين المتماثلين وقع فيها الفساد. وهو سبحانه (الذي خلق فسوى)، قال أبو العالية في قوله: (خلق فسوّى)، قال: سوى خلقهن وهذا كما قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢). (فت١٦، ١٣٥، ٧)

عدم

- نعني بالعلّة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول، فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجّح التام المستلزم لوجوده، فإذا كان الفاعل فاعلًا باختياره فلا بدّ من القدرة التامة والإرادة الجازمة، فلا يحصل الممكن بدون ذلك. ومتى وجد ذلك وجب حصول المفعول الممكن فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فما شاء الله وجب وجوده وما لم يشأ الله امتنع وجوده. فإن حصل للممكن المؤثر التام وجب وجوده بغيره وإن لم يحصل امتنع وجوده لانتفاء المؤثر التام. فوجوده لا يحصل إلّا بغيره وأما عدمه فقد قيل أيضًا لا بدّ له من علّة، وهو قول ابن سينا وأتباعه المتأخّرين الذين يقولون إن الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلّا بمرجّح وقيل لا يحتاج عدمه إلى علّة، وهو قول نظّار السنّة المشهورين كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وهو آخر قولي الرازي فإنه يقول بقول هؤلاء تارة وهؤلاء تارة لكن هذا آخر قوليه. فالعدم عندهم لا يفتقر إلى علّة وقيل عدم العلّة علّته. فمعناه أن عدم علّته مستلزم لعدمه لا أنه هو الذي أوجب عدمه، بل إذا عدمت علّته علمنا أنه معدوم فكان ذلك دليلًا على عدمه لا أن أحد العدمين أوجب الآخر. فإن العدم لا تأثير له في شيء أصلًا بل عدمه يستلزم عدم علّته وعدم علّته يستلزم عدمه من غير أن يكون أحد العدمين مؤثّرًا في الآخر. وأما وجوده فلا بدّ له من المؤثّر التام وإذا حصل المؤثّر التام وجب وجوده وإلّا امتنع وجوده. (ب٣، ١٩١، ٩)

- العدم ليس بشيء، وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الأخرى، حتى يقال: إن أعدامها اجتمعت في الأزل، أو لم تجتمع، بل معنى حدوث كل منها أنها كانت بعد أن لم تكن، وكون الحوادث كلها مشتركة في أنها لم تكن لا يوجب أن يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة في الأزل. (در٣، ٣٥، ٨)

- الإنسان بل وجميع المخلوقات، عباد الله تعالى فقراء، مماليك له، وهو ربهم ومليكهم وإلههم، لا إله إلا هو، فالمخلوق ليس له من نفسه شيء أصلًا، بل نفسه وصفاته، وأفعاله وما ينتفع به أو يستحقّه وغير ذلك، إنما هو من خلق الله، والله عزّ وجلّ رب ذلك كله، ومليكه وبارئه، وخالقه ومصوّره، وإذا قلنا ليس له من نفسه إلّا العدم، فالعدم ليس هو شيء يفتقر إلى فاعل موجود، بل

العدم ليس بشيء، وبقاؤه مشروط بعدم فعل الفاعل، لا أن عدم الفاعل يوجبه ويقتضيه، كما يوجب الفاعل المفعول الموجود، بل يضاف عدم المعلول إلى عدم العلّة، وبينهما فرق. وذلك المفعول الموجود إنما خلقه وأبدعه الفاعل، وليس المعدوم أبدعه عدم الفاعل، فإنه يفضي إلى التسلسل والدور، ولأنه ليس اقتضاء أحد العدمين للآخر بأولى من العكس، فإنه ليس أحد العدمين مميّزًا بحقيقة استوجب بها أن يكون فاعلًا، وإن كان يعقل أن عدم المقتضى أولى بعدم الأثر من العكس، فهذا لأنّه لما كان وجود المقتضي هو المفيد لوجود المقتضى، صار العقل يضيف عدمه إلى عدمه إضافة لزومية، لأن عدم الشيء إما يكون لعدم المقتضى، أو لوجود المانع بعد قيام المقتضى، لا يتصوّر أن يكون العدم إلّا لأجل هاتين الصورتين أو الحالتين، فلما كان الشيء الذي انعقد سبب وجوده يعوقه المانع المنافي، وهو أمر موجود، وتارة لا يكون سببه قد انعقد، صار عدمه تارة ينسب إلى عدم مقتضيه وتارة إلى وجود مانعه ومنافيه. (تو، ٤٩، ٧)

- المحرّمات جميعها من الكفر والفسوق والعصيان التي يفعلها العبد لجهله أو لحاجته، فإنه إذا كان عالمًا بمضرّتها وهو غني عنها، امتنع أن يفعلها، والجهل أصله عدم، والحاجة أصلها العدم، فأصل وقوع السيّئات منه هو عدم العلم والغنى. (تو، ٥٥، ١٣)

عدم أزلي

- العدم الأزلي لا امتياز فيه أصلًا ولا يعقل حتى يقال إن هناك أعدامًا، ولكن إذا حدث حادث علم أنه انقضى عدمه الداخل في ذلك النوع الشامل لها وليس شمول جنس الموجودات لها كشمول جنس العدم للمعدومات. فإن الموجودات لها امتياز في الخارج فشخص هذا الموجود متميّز في الخارج عن شخص الآخر، وأما العدم فليس بشيء أصلًا في الخارج ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه ولكن هذا الدليل قد بني على قول من يقول المعدوم شيء ولا يبعد أن يكون الرازي أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا فإنهم يثبتون المعدوم شيئًا فيكون هذا الحادث في حال عدمه شيئًا وهذا الحادث في حال عدمه شيئًا وحينئذٍ فللحوادث أعدام متميّزة ثابتة في الأزل. وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك في كل معدوم ممكن سواء حدث أو لم يحدث فإذا قال القائل للحوادث أعدام أزلية ثابتة في الأزل متميّزة لم يتوجّه إلّا على قول هؤلاء وهذا القول قد عرف فساده وبتقدير تسليمه. فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء وهو أن اجتماعها في الأزل بمعنى غير انتفاء البداية ممتنع وعدم البداية ليس أمرًا موجودًا حتى يعقل فيه اجتماع وعلى هذا فيقال لا نسلم أن الأزل شيء مستقرّ أو شيء موجود. حتى وليس للأزل حدّ محدود حتى يعقل فيه اجتماع، بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء وما لا ابتداء له فهو أزلي وما لا انتهاء له فهو أبدي وما من حين يقدّر موجودًا إلّا وليس هو الأزل، ففي كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائمًا وحينئذٍ فاجتماعها في الأزل معناه اشتراكها في أن كل واحد ليس له أوّل وعدم اجتماعها

فيه معناه أنه لم يزل في كل حين واحد منها موجودًا وعدمه زائلًا. ولا تناقض بين اشتراكها في عدم الابتداء ووجود أشخاصها دائمًا إلّا إذا قيل يمتنع جنس الحوادث الدائمة. (ب٣، ٢٧، ٢١)

عدم عكس

- وجود الحكم بلا علّة فيسمّى "عدم عكس" و"عدم تأثير" (ر١، ٣٩، ١٣)

عدمان

- العدمان قد يتضادّان كما قد يتلازمان، فكما أن عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط، فعدم الأمور الواجب واحد منها ينافي عدمها كلها، فإذا كان الجنس لا يوجد إلّا بوجود نوع له فصل امتنع مع وجود الجنس عدم جميع الأنواع والفصول، فكان عدم بعضها ينافي عدمها كلها. وهذا كما يقال في التقسيم، وهو الشرطي المنفصل: قد يكون مانعًا من الجمع والخلوّ، كقول القائل: العدد إما شفع وإما وتر، وقد يكون مانعًا من الجمع فقط، كقول القائل: الجسم إما أسود وإما أبيض، وقد يكون مانعًا من الخلو فقط، فما كان مانعًا من الخلو فقط، أو من الجمع: امتنع اجتماع العدمين فيه، فكما أن الشفعية تنافي الوترية في العدد فعدم الشفعية ينافي عدم الوترية، لا ثبوتها، فلا يحصل العدمان معًا، بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت العدم الآخر، فيكون العدم رافعًا للعدم. (در٢، ٣٧٨، ١٢)

عدو

- الولي: من الولي وهو القرب، كما أن العدو من العدو، وهو البعد فولي الله من والاه بالموافقة له في محبوباته ومرضياته وتقرّب إليه بما أمر به من طاعاته. (رس١، ٤٠، ١٨)

عرش

- لقائل أن يقول لم يثبت بدليل يعتمد عليه أن العرش فلك من الأفلاك المستديرة الكرية الشكل لا بدليل شرعي ولا دليل عقلي، وإنّما ذكر طائفة من المتأخّرين الذين نظروا في علم الهيئة وغيره من أجزاء الفلسفة فرأوا أن الأفلاك تسعة وأن التاسع - وهو الأطلس - محيط بها مستدير كاستدارتها، وهو الذي يحرّكها الحركة الشرقية، وإن كان لكل فلك حركة تخصّه غير هذه الحركة العامة، ثم سمعوا في أخبار الأنبياء ذكر عرش الله وذكر كرسيّه وذكر السموات السبع، فقالوا بطريق الظنّ: إن العرش هو الفلك التاسع، لاعتقادهم أن ليس وراء ذلك التاسع شيء إما مطلقًا وإما أنه ليس وراءه مخلوق، ثم أن منهم من رأى أن التاسع هو الذي يحرّك الأفلاك كلها فجعلوه مبدأ الحوادث وزعموا أن الله تعالى يحدث فيه ما يقدره في الأرض أو يحدثه في النفس التي زعموا أنها متعلّقة به، أو في العقل الذي زعموا أنه صدر عنه هذا الفلك، وربما سمّاه بعضهم الروح، وربما جعل بعضهم ذلك النفس هو اللوح المحفوظ كما جعل العقل هو العلم، وتارة يجعلون اللوح هو العقل الفعّال العاشر الذي لفلك القمر والنفس المتعلّقة به. وربما جعلوا ذلك بالنسبة إلى الحق كالدماغ بالنسبة إلى الإنسان يقدر فيه ما يفعله قبل أن يكون، إلى غير ذلك من المقالات... ومنهم من يدّعي

أنه علم ذلك بطريق الكشف والمشاهدة ويكون كاذبًا فيما يدّعيه، وإنما أخذ ذلك عن هؤلاء المتفلسفة تقليدًا لهم أو موافقة لهم على طرقهم الفاسدة، كما فعل أصحاب رسائل أخوان الصفا وأمثالهم. وقد ينتحل المرء في نفسه ما تقلّده عن غيره فيظنّه كشفًا كما ينتحل النصراني التثليث الذي يعتقده، ويرى ذلك في منامه فيظنّه كشفًا، وإنما يخيّل له ما اعتقده وكثير من ارباب الاعتقادات الفاسدة إذا ارتاضوا صقلت الرياضة نفوسهم فتمثّل لهم اعتقاداتهم فيظنّونها كشفًا، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن ما ذكروه من أن العرش هو الفلك التاسع قد يقال إنه ليس لهم عليه دليل لا عقلي ولا شرعي، أما العقلي فإن أئمة الفلسفة مصرّحون بأنه لم يقم عندهم دليل على أن الأفلاك هي تسعة فقط، بل يجوز أن تكون أكثر من ذلك، ولكن دلّتهم الحركات المختلفة والكسوفات ونحو ذلك على ما ذكروه. وما لم يكن لهم دليل على ثبوته فهم لا يعلمون لا ثبوته ولا انتفاءه. مثال ذلك أنهم علموا أن هذه الكوكب تحت هذا بأن السفلي يكسف العلوي من غير عكس، فاستدلّوا بذلك على أنه من فلك فوقه، كما استدلّوا بالحركات المختلفة على أفلاك مختلفة، حتى جعلوا في الفلك الواحد عدّة أفلاك كفلك التدوير وغيره، فأما ما كان موجودًا فوق هذا ولم يكن لهم ما يستدلّون به على ثبوته فهم لا يعلمون نفيه ولا إثباته بطريقه. وكذلك قول القائل إن حركة التاسع مبدأ الحوادث خطأ وضلال على أصولهم، فإنهم يقولون إن الثامن له حركة تخصّه بما فيه من الثوابت، ولتلك الحركة قطبان غير قطبي التاسع، وكذلك السابع والسادس، وإذا كان لكل فلك حركة تخصّه والحركات المختلفة هي سبب الأشكال الحادثة المختلفة الفلكية، وتلك الأشكال سبب الحوادث السفلية، كانت حركة التاسع جزء السبب كحركته، فالأشكال الحادثة في الفلك كمقارنة الكوكب للكوكب في درجة واحدة ومقابلته له إذا كان بينهما نصف الفلك وهو مائة وثمانون درجة وتثليثه إذا كان بينهما ثلث الفلك مائة وعشرون درجة، وتربيعه له إذا كان بينهما ربع تسعون درجة، وتسديسه له إذا كان بينهما سدس الفلك ستون درجة - وأمثال ذلك من الأشكال - إنما حدثت بحركات مختلفة، وكل حركة ليست عن الأخرى، إذ حركة الثامن التي تخصّه ليست عن حركة التاسع وإن كان تابعًا له في الحركة الكليّة كالإنسان المتحرّك في السفينة إلى خلاف حركتها. وكذلك حركة السابع التي تخصّه ليست عن التاسع ولا عن الثامن، وكذلك سائر الأفلاك فإن حركة كل واحد التي تخصّه ليست عمّا فوقه من الأفلاك، فكيف يجوز أن يجعل مبدأ الحوادث كلها مجرّد حركة التاسع كما زعمه من ظنّ أنه العرش؟ كيف والفلك التاسع عندهم بسيط متشابه الأجزاء لا اختلاف فيه أصلًا، فكيف يكون سببًا لأمور مختلفة باعتبار القوابل وأسباب أخر، ولكن هم قوم ضالّون يجعلونه مع هذا ثلثمائة وستين درجة، ويجعلون لكل درجة من الأثر ما يخالف الأخرى لا باختلاف القوابل، كمن يجيء إلى ماء واحد فيجعل لبعض أجزائه من الأثر ما يخالف

الآخر لا بحسب القوابل بل يجعل أحد جزئيه مسخنًا والآخر مبرّدًا، والآخر مسعدًا، والآخر مشقيًا، وهذا مما يعلمون هم وكل عاقل أنه باطل وضلال، وإذا كان هؤلاء ليس عندهم ما ينفي وجود شيء آخر فوق الأفلاك التسعة كان يجزم أن ما أخبرت به الرسل من العرش هو الفلك التاسع رجمًا بالغيب وقولًا بلا علم. هذا كله على تقدير ثبوت الأفلاك التسعة على المشهور عند أهل الهيئة، إذ في ذلك النزاع والاضطراب وفي أدلّة ذلك ما ليس هذا موضعه، وإنما نتكلّم على هذا التقدير أيضًا فالأفلاك في أشكالها وإحاطة بعضها ببعض من جنس واحد فنسبة السابع إلى السادس كنسبة السادس إلى الخامس. وإذا كان هناك فلك تاسع فنسبته إلى الثامن كنسبة الثامن إلى السابع. وأما العرش فالأخبار تدلّ على مباينته لغيره من المخلوقات وأنه ليس نسبته إلى بعضها كنسبة بعضها إلى بعض، قال الله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾ (غافر: ٧). وقال تعالى ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ (الحاقة: ١٧) فأخبر أن للعرش حملة اليوم ويوم القيامة، وأن حملته ومن حوله يسبّحون ويستغفرون للمؤمنين، والمعلوم أن قيام فلك من الأفلاك بقدرة الله تعالى كقيام سائر الأفلاك لا فرق في ذلك بين كرة وكرة، وإن قدر أن لبعضها في نفس الأمر ملائكة تحملها فحكمه حكم نظيره. (عر، ١٠٦، ١١)

- لا يخلو إما أن يكون العرش كريًّا كالأفلاك ويكون محيطًا بها، وإما أن يكون فوقها وليس هو كريًّا، فإن كان الأول فمن المعلوم باتّفاق من يعلم هذا أن الأفلاك مستديرة كرية الشكل وأن الجهة العليا هي جهة المحيط وهو المحدّب، وأن الجهة السفلى هي المركز وليس للأفلاك إلّا جهتان العلوّ والسفل فقط. (عر، ١٢٢، ٤)

- بتقدير أن يكون العرش كري الشكل سواء كان هو الفلك التاسع أو غير الفلك التاسع. وقد تبيّن أن سطحه هو سقف المخلوقات وهو العالي عليها من جميع الجوانب وأنه لا يجوز أن يكون شيء مما في السماء والأرض فوقه، وأن القاصد إلى ما فوق العرش بهذا التقدير إنّما يقصد إلى العلو لا يجوز في الفطرة ولا في الشريعة مع تمام قصده أن يقصد جهة أخرى من جهاته الست، بل هو أيضًا يستقبله بوجهه مع كونه أعلى منه كما ضرب النبي صلّى الله عليه وسلّم من المثل بالقمر ولله المثل الأعلى وبين أن مثل هذا إذا جاز في القمر وهو آية من آيات الله فالخالق أعلى وأعظم. وأما إذا قدّر أن العرش ليس كري الشكل بل هو فوق العالم من الجهة التي هي وجه، وأنه فوق الأفلاك الكرية كما أن وجه الأرض الموضوع للأنام فوق نصف الأرض الكري، أو غير ذلك من المقادير التي فيها أن العرش فوق ما سواه وليس كري الشكل، فعلى كل تقدير لا يتوجّه إلى الله إلّا إلى العلو لا إلى غير ذلك من الجهات فقد ظهر أنه على كل تقدير لا يجوز أن يكون التوجّه إلى الله إلّا إلى العلو مع كونه على عرشه مباينًا لخلقه، وسواء قدر مع ذلك أنه محيط بالمخلوقات كما يحيط بها إذا كانت في قبضته أو قدر مع ذلك أنه فوقها من غير أن يقبضها ويحيط بها فهو على التقديرين يكون

فوقها مباينًا لها. (عر، ١٣٦، ٢٠)

عرضي

- تفريق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ما سمّوه ذاتيًا مقوّمًا داخلًا في الحقيقة وما سمّوه عرضيًا خارجًا عن الذات مع كونه لازمًا لها وتفريقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية، ... وبيّن أن هذه الفروق إنّما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصوّر في الأذهان وهو الذي قد يسمّى ماهية وبين ما يوجد في الأعيان وهو الذي قد يسمّى وجودها، وإن ما يتصوّر في النفس من المعاني ويعبّر عنه بالألفاظ له لفظ دلّ عليه بالمطابقة هو الدالّ على تلك الماهية وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية واللفظ المذكور دالّ عليه بالتضمّن وله معنى يلزمه خارج عنه فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها واللفظ يدلّ عليه بالالتزام، وتلك الماهية التي في الذهن هي بحسب ما يتصوّره الذهن من صفات الموصوف تكثر تارة وتقلّ تارة وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة، وأما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلّها لازمة له لا تقوم ذاته مع عدم شيء منها وليس منها شيء يسبق الموصوف في الوجود العيني كما قد يزعمونه من أن الذاتي يسبق الموصوف في الذهن والخارج، وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصوّرة في الذهن كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ. (ب٣، ١٩، ٢٥)

عرضي لازم

- فرّق أهل المنطق بين الذاتي المقوّم والعرضي اللازم فإنه يعود إلى ذلك حيث جعلوا الذاتي أن ما لا تتصوّر الماهية بدون تصوّره، والعرضي ما يمكن تصوّرها بدون تصوّره. وليس هذا بفرق في نفس الأمر وإنما يعود إلى ما تقدّره الأذهان فإنه ما من تصوّر إلّا وفوقه تصوّر أتمّ منه. فإن أريد بالتصوّر مطلق الشعور بالشيء فيمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله إنه حيوان ناطق أو جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق، وإن أرادوا التصوّر التام فقول القائل حيوان ناطق لا يوجب التصوّر التام للموصوف بل ما من تصوّر إلّا وفوقه تصوّر أكمل منه، فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه وإن قالوا نريد به التصوّر التام للصفات الذاتية عادت المطالبة بالفرق، فيبقى الكلام دورًا. وهذا كما أنهم يقولون ماهية الشيء هي المركّبة من الصفات الذاتية ثم يقولون الصفات الذاتية هي التي يتوقّف تحقّق الماهية عليها أو يقف تصوّر الماهية عليها فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها فيبقى الكلام دورًا. كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقوّمة لها سابقة لها في الحقيقة في الوجودين الذهني والخارجي مع العلم بأن الذات أحقّ بأن تكون سابقة من الصفات إن قدّر أن هناك سبقًا وإلّا فهما متلازمان. وإذا قيل هي أجزاء قيل إن كانت جوهرًا كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة وإن كانت أعراضًا فهي صفات. فإذا قيل الإنسان حيوان ناطق قيل إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضًا فهي صفات الإنسان وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان وجوهر هو

حيوان وجوهر هو ناطق وجوهر هو جسم وجوهر هو حسّاس وجوهر هو نام ومعلوم فساد هذا. وحقيقة الأمر أنها لما يتصوّر في الأذهان وصفات لما هو موجود في الأعيان وأن الذات هي أحقّ بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات. وأيضًا فإن أرادوا تصوّر الصفات مفصلة فمعلوم أن قولهم حيوان ناطق لا يوجب تصوّر سائر الذاتيات مفصّلة فإن كونه جسمًا ناميًا وحسّاسًا ومتحرّكًا بالإرادة لا يدلّ عليه إسم الحيوان دلالة مفصّلة بل مجملة، وإن أرادوا بالتصوّر التصوّر سواء كان مجملًا أو مفصلًا فمعلوم أن لفظ الإنسان يدلّ على الحيوان والناطق كما يدلّ لفظ الحيوان على الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة فيكون إسم الإنسان كافيًا في تعريف صفات الإنسان مثل ما أن لفظ الحيوان كاف في تعريف صفات الحيوان، فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلّا بلفظ يدلّ على صفاته الذاتية دلالة مجملة وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء وكان ما جعلوه حدًّا من جنس ما جعلوه إسمًا. فإن كان أحدهما دالًّا على الذات فكذلك الآخر وإلّا فلا يجوز جعل أحدهما مصوّر للحقيقة دون الآخر. (ب٣، ٢٢٤، ٢٦)

- العرضي اللازم لازم لها (للماهية) بوسط. والوسط عند أئمّتهم كابن سينا وغيره هو ما يقرّه بِ«اللام» في قولك، «لأنّه» ومعناه الدليل، وفهم بعض متأخّريهم كالرازي أنّه صفة تقوم بالموصوف، فزاد الاضطراب فسادًا (ر١، ٨٣، ٢٥)

- إنّ ما ذكروه (الفلاسفة) من الفرق بين «العرضي اللازم» للماهية و«الذاتي» لا حقيقة له. فإنّ «الزوجية والفرديّة» للعدد الزوج والفرد مثل «الناطقية» و«الصهالية» للحيوان - الإنسان والفرس (ر١، ٨٨، ٢١)

- اشتراطهم (الفلاسفة) مثلاً ذكر «الفصول» التي هي «الذاتيات المميزة» مع تفريقهم بين «الذاتي» و«العرضي اللازم» للماهيّة غير ممكن (ر١، ٩٤، ٢)

عرية

- العرية إعطاء الشجرة لمن يأكل ثمرها ثم يردّها. (فت٢٠، ٥٥٠، ١٣)

عريف

- النقيب والعريف الذي وظيفته إخبار ذي الأمر بالأحوال. (حس، ١١، ١٨)

عزة

- العزّة: الغلبة والمقدرة. ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (المنافقون: ٨). ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (ص: ٨٣). (عقد، ٤٣، ١٣)

- العزّة تتضمّن القدرة والشدّة والامتناع والغلبة. تقول العرب: عزّ يعزّ بفتح العين إذا صلب، وعزّ يعزّ بكسرها إذا امتنع، وعزّ يعزّ بضمّها إذا غلب. (فت١٤، ١٨٠، ٦)

عُشْر

- ما يؤخذ من تُجّار أهل الحرب، وهو العُشْر، ومن تجار أهل الذمّة إذا اتجروا من غير بلادهم، وهو نصف العُشْر. (ش، ٤٠، ١٢)

عصمة

- لا ندّعي عصمة في أحد بعد رسول الله صلّى

الله عليه وسلّم من الذنب فضلًا عن الخطأ في الاجتهاد. (من٣، ٢٣٧، ١٠)

عصمة الأنبياء

- إن الحواريين وغيرهم كانت لهم كرامات كما تكون الكرامات لصالحي هذه الأمة فظنّوا أن ذلك يستلزم عصمتهم كما يستلزم عصمة الأنبياء فصاروا يوجبون موافقتهم في كل ما يقولون، وهذا غلط فإن النبي وجب قبول كل ما يقول لكونه نبيًا ادّعى النبوّة؛ ودلّت المعجزة على صدقه، والنبي معصوم، وهنا المعجزة ما دلّت على النبوّة بل على متابعة النبي وصحّة دين النبي، فلا يلزم أن يكون هذا التابع معصومًا، ولكن الذي يحتاج إلى الفرقان الفرق بين الأنبياء وأتباعهم وبين من خالفهم من الكفّار والفجّار كالسحرة والكهّان وغيرهم حتى يظهر الفرق بين الحق والباطل وبين ما يكون دليلًا على صدق صاحبه كمدّعي النبوّة وبين ما لا يكون دليلًا على صدق صاحبه، فإن الدليل لا يكون دليلًا حتى يكون مستلزمًا للمدلول متى وجد وجد المدلول وإلّا فإذا وجد تارة مع وجود المدلول وتارة مع عدمه فليس بدليل. فآيات الأنبياء وبراهينهم لا توجد إلّا مع النبوّة ولا توجد مع ما يناقض النبوّة؛ ومدّعي النبوّة إما صادق وإما كاذب، والكذب يناقض النبوّة، فلا يجوز أن يوجد مع المناقض لها مثل ما يوجد معها وليس هنا شيء مخالف لها ولا مناقض فإن الكفر والسحر والكهانة كل هذا يناقض النبوّة لا يجتمع هو والنبوّة. (نبا، ٥، ٥)

عَطَاء

- الذي ذكرناه في الرزق، والعطاء، الذي هو السخاء، وبذل المنافع. (ش، ٦١، ٦)

عقل

- أهل الحقّ لا يطعنون في جنس الأدلّة العقليّة، ولا فيما عَلِم العقل صحّته، وإنّما يطعنون فيما يدّعي المعارض أنّه يخالف الكتاب والسنّة. وليس في ذلك - ولله الحمد - دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامّة العقلاء، ولا دليل لم يُقدح فيه بالعقل. (أص، ١٧٥، ١٤)
- الذين يعارضون الشرع بالعقل، ويقدّمون رأيهم على ما أخبر به الرسول صلّى الله عليه وسلّم، ويقولون: إنّ العقل أصل للشرع، فلو قدّمناه عليه للزم القدح في أصل الشرع، إنّما يصحّ منهم هذا الكلام إذا أقرّوا بصحّة الشرع بدون المعارض، وذلك بأن يقرّوا بنبوّة الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وبأنّه قال هذا الكلام، وبأنّه أراد به كذا، وإلّا فمع الشكّ في واحدة من هذه المقدّمات، لا يكون معهم عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم من الخبر ما يعلمون به تلك القضيّة المتنازع فيها بدون معارضة العقل، فكيف مع معارضة العقل؟. (أص، ٢١٣، ٣)
- العقل "من الأمور النسبيّة الإضافيّة، فإنّ زيدًا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر". (أص، ٢٢٣، ٧)
- إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأنّ الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأنّ العقل قد دلّ على صحّة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فلو أبطلنا النقل لكنّا

قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضًا للنقل؛ لأنّ ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجبًا عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه. (أص، ٢٥٠، ٦)

- إذا تعارض النقل والعقل إما أن يريد به القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض حينئذٍ، وإما أن يريد به الظنّيين فالمقدّم هو الراجح مطلقًا، وإما أن يريدبه ما أحدهما قطعي. فالقطعي هو المقدّم مطلقًا وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيًا لا لكونه عقليًّا فعلم أن تقديم العقلي مطلقًا خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقليًا خطأ. (ب١، ٤٥، ٢٩)

- العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالمًا به وبما تضمّنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته وانتفع بعلمه به وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك ولو لم يعلمه لكان جاهلًا ناقصًا. وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحّته وهذا هو الذي أراده فيقال له أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة. أما الأول فلم ترده ويمتنع أن تريده لأن تلك الغريزة ليست علمًا يتصوّر أن تعارض النقل وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له، فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها فامتنع أن تكون منافية لها وهي أيضًا شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم يكن علمًا فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له، وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل، فيقال لك من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلًا للسمع ودليلًا على صحّته. فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر والعلم بصحّة السمع غايته أن يتوقّف على ما به يعلم صدق الرسول صلّى الله عليه وسلّم وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول صلّى الله عليه وسلّم بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات وأمثال ذلك وإذا كان كذلك لم يكن جميع المعقولات أصلًا للنقل لا بمعنى توقّف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحّته ولا بغير ذلك لاسيّما عند كثير من متكلّمة الإثبات أو أكثرهم، كالأشعري في أحد قوليه وكثير من أصحابه أو أكثرهم كالأستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعده ومن وافقهم الذين يقولون العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروري، فحينئذٍ ما يتوقّف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوّعة. (ب١، ٤٧، ٢)

- العقل الذي به يعلم صحّة السمع لا يستلزم النفي المناقض للسمع وقد تبيّن أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق المستلزمة للنفي طريقة الإعراض وأن الذين آمنوا بهم وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق، وحينئذٍ فإذا قدر أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا المعقول أصلًا في السمع ولم يكن السمع ناقض المعقول الذي عرفت به صحّته وهذا هو المطلوب. (ب١، ٧٢، ٦)

- العقل إما أن يكون عالمًا بصدق الرسول

وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر وإما أن لا يكون عالمًا بذلك، فإن لم يكن عالمًا امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلومًا له لأن المعلوم لا يعارضه المجهول وإن لم يكن المعقول معلومًا له لم يتعارض مجهولان، وإن كان عالمًا بصدق الرسول امتنع مع هذا أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر. (ب١، ٧٤، ٢٧)

- إذا علم صحّة السمع وأن ما أخبر به الرسول فهو حق فإما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع أو يظنّ أنه أخبر به أو لا يعلم ولا يظنّ، فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون في العقل ما ينافي المعلوم بسمع أو غيره فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك وإن كان مظنونًا أمكن أن يكون في العقل علم ينفيه، وحينئذٍ فيجب تقديم العلم على الظنّ لا لكونه معقولًا أو مسموعًا بل لكونه علمًا كما يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظنّ بالعقل. وإن كان الذي عارضه من العقل ظنيًّا فإن تكافآ وقف الأمر وإلّا قدم الراجح، وإن لم يكن في السمع علم ولا ظنّ فلا معارضة حينئذٍ فتبيّن أن الجزم بتقديم العقل مطلقًا خطأ وضلال. (ب١، ٧٧، ٢)

- العقل هو الذي دلّ على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمخبره. فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلًا صحيحًا وإذا لم يكن دليلًا صحيحًا لم يجز أن يتبع بحال فضلًا عن أن يقدّم فصار تقديم العقل على النقل قدحًا في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه والقدح فيه يمنع دلالته والقدح في دلالته يقدح في معارضته كان تقديمه عند المعارضة مبطلًا للمعارضة فامتنع تقديمه على النقل وهو المطلوب. وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه، ومما يوضح هذا أن يقال معارضة العقل لما دلّ العقل على أنه حق دليل على تناقض دلالته وذلك يوجب فساده وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها في نفسها وإن لم يعلم صحّتها، وإذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساده والآخر لم نعلم فساده كان تقديم ما لم يعلم فساده أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساده. (ب١، ٩٦، ٦)

- أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟ أما الأول فلم ترده، ويمتنع أن تريده، لأن تلك الغريزة ليست علمًا يتصوّر أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له؛ فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيّها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضًا شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علمًا، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له. وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل؛ فيقال لك: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلًا للسمع ودليلًا على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقّف على ما به يُعلم صدق الرسول صلّى الله عليه وسلّم. (در١، ٨٩، ٧)

- إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدّق للشرع في كل ما أخبر به،

والشرع لم يصدّق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل. ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم، كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يُعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه. وقال بعضهم: العقل متولٍّ، ولّى الرسول ثم عزل نفسه، لأن العقل دلّ على أن الرسول صلّى الله عليه وسلّم يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر. (در١، ١٣٨، ٢)

- لفظ "العقل" في لغة المسلمين إنما يدلّ على عرض، إما مُسمّى مصدر عقل يعقل عقلًا، وإما قوة يكون بها العقل، وهي الغريزة، وهم يريدون بذلك جوهرًا مجرّدًا قائمًا بنفسه. (در١، ٢٢٢، ٨)

- التكليف محال إلّا مع العقل، ولهذا لا يكلّف الشرع شيئًا إلّا بعد كمال عقولنا. فدلّ على أن السمع يُعلَم بالعقول. وإذا كان معلومًا به، والعقل متقدّم عليه، ولا تقف معرفته على الشرع - استحال أن يقال: طريق معرفة الله السمع. وكيف يُتصوّر ذلك ونحن لا نعلم وجوب النظر بقول الرسول حتى نعلم أنه رسول؟ ولا نعلم أنه رسول حتى نعلم أنه مؤيّد بالمعجزة؟ ولا نعلم أنه مؤيّد بالمعجزة حتى نعلم أن التأييد من الله سبحانه؟ ولا نعرف التأييد من الله حتى نعرفه ونعلم أنه لا يؤيّد الكذّاب بالمعجزة؟ ولا نعرف ذلك إلّا بفهم العقل، الذي هو نوع من العلوم الضرورية؟ فدلّ على أن معرفته سبحانه بالعقل. (در٩، ٥٥، ١٧)

- لفظ "العقل" و"المادة" ونحوهما في كلامهم (الفلاسفة) غُيّر معناه عن معناه في لغة العرب، فإنهم يعنون بالعقل جوهرًا قائمًا بنفسه. والعقل في لغة العرب عَرَض هو علم أو عمل بالعلم، وغريزة تقتضي ذلك. (در١٠، ٣٠٢، ٤)

- العقل إنّما يجرّد «الكليات» إذا تصوّر بعض «جزئياتها». فمن لم يتصوّر الشيء الموجود كيف يتصوّر جنسه ونوعه (ر١، ٨٠، ٨)

- إن كان «الحس» المقرون بِـ«العقل» من فعل الإنسان، كأكله وشربه وتناوله الدواء، سمّاه «تجريبيًّا»، وإن كان خارجًا عن قدرته، كتغيّر أشكال القمر عند مقابلة الشمس، سمّاه «حدسيًّا» (ر١، ١٠٧، ١٥)

- أخص صفات العقل عند الإنسان أن يعلم الإنسان ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضرّه ويتركه. والمراد بالحَسَن هو النافع، والمراد بالقبيح هو الضارّ (ر١، ١٦٠، ٢٠)

- العقل في لغة المسلمين مصدرُ عَقَلَ يَعقِلُ عَقلاً. وهو أيضًا غريزة في الإنسان، فمُسمّاه من باب الأعراض، لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها. وعند المتفلسفة مُسمّاه من النوع الثاني (ر١، ١٩٨، ٧)

- العقل إنّما ينظر في المعاني، لا في مجرّد اللفظ (ر١، ٢٢١، ١٩)

- "العقل" في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلًا، يراد به القوة التي بها يعقل، وعلوم وأعمال تحصل بذلك، لا يراد بها قط في لغة: جوهر قائم بنفسه، فلا يمكن أن يراد هذا المعنى بلفظ العقل. (فت١، ٢٤٤، ١٤)

- "العقل" يراد به الغريزة التي بها يعلم، ويراد بها أنواع من العلم. ويراد به العمل بموجب ذلك العلم، وكذلك لفظ "الجهل" يعبّر به عن عدم العلم، ويعبّر به عن عدم العمل بموجب العلم. (فت٧، ٥٣٩، ١١)

- المستعمل في الإلهيات أربع عشرة لفظة وهو المسمّى بلسانهم المبدأ الأول وهو البارئ والعقل والنفس والعقل الكلّي وعقل الكل والنفس الكلّي ونفس الكل. والملك والعلّة والمعلول والإبداع والخلق والإحداث والقديم إلى أن (قال العقل الكلّي وعقل الكل والنفس الكلّي ونفس الكل) وبيانه أن الموجودات عندهم يعني الفلاسفة ثلاثة أقسام أجسام وهي أخسّها وعقول فعّالة وهي أشرفها لبراءتها عن المادة وعلاقة المادة حتى أنها لا تحرّك المواد أيضًا إلّا بالشوق وأوسطها النفوس وهي التي تنفعل عن العقل وتفعل في الأجسام فهي واسطة ويعنون بالملائكة السماوية نفوس الأفلاك فإنها حيّة عندهم وبالملائكة المقرّبين العقول الفعّالة. فالعقل الكلّي يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس ولا وجود لها في القوام بل في التصوّر، فإنك إذا قلت الإنسان الكلّي أشرت به إلى المعنى المعقول من الإنسان في سائر الأشخاص الذي هو في العقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس ولا وجود لعالم الإنسانية واحدة وهي إنسانية زيد وهي بعينها إنسانية عمرو ولكن في العقل تحصل صورة الإنسان من شخص واحد مثلًا وتطابق سائر أشخاص الناس كلهم فيسمّي ذلك الإنسانية الكلّية فهذا ما يعنى بالعقل الكلّي وأما عقل الكل فيطلق على معنيين لأن الكل يطلق على معنيين أحدهما وهو الأوفق للفظ أن يراد بالكل جملة العالم. فعقل الكل على هذا المعنى بمعنى شرح اسمه أنه جملة الذوات المجرّدة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرّك لا بالذات ولا بالعرض ولا تتحرّك إلّا بالشوق وآخر رتبة هذه الجملة هو العقل الفعّال المخرج للأنفس الإنسانية في العلوم العقلية من القوة إلى الفعل وهذه الجملة هي مبادئ الكل بعد المبدأ الأول والمبدأ الأول هو مبدع الكل. وأما الكل بالمعنى الثاني فهو الجرم الأقصى أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة فيتحرّك بحركته كل ما هو حشوه من السموات كلها فيقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل وهو أعظم المخلوقات وهو المراد بالعرش عندهم. فعقل الكل بهذا المعنى جوهر مجرّد عن المادة من كل الجهات وهو المحرّك لحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول ويزعمون أنه المراد بقوله صلّى الله عليه وسلّم أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل الحديث إلى آخره. (بغ، ٨، ١٦)

- أكثرهم (الفلاسفة) يقولون إن العقل نفسه هو المبدأ للأجسام وكذلك قوله العقول الفعّالة فيه كلام من جهة إن المسمّى بالعقل الفعّال عندهم هو الآخر العاشر كما قد بيّنه أنه هو الذي يخرج نفوس الآدميين من القوة إلى الفعل وما ذكره عنهم من الفرق بين العقول والنفوس وبين الأجسام بأن تلك مجرّدة عن المادة والأجسام في المادة منبئ على أن للجسم مادة هي جوهر قائم بنفسه وهو من أعظم الباطل. وما ذكروه من التجريد واحترازهم عن المعقولات بقوله لا بتجريد غيره يقتضي الاشتراك في مسمّى العقل وهذا العقل عرض من الأعراض وذاك جوهر قائم بنفسه ولا ريب أن كلامهم في إثبات ذلك وإن كان مهيبًا عند من لم يمعن النظر فيه فهو

عند التحقيق في غاية الفساد والتناقض والاضطراب... وكذلك ما ذكره عن المتكلّمين في المتحيّز فإن لهم في ذلك نزاعًا وفيه تفصيل ليس هذا موضعه لكن ليس المقصود هنا إلّا أن أبا حامد وأمثاله يقرّون بأن جعل هذه المعاني الفلسفية مسمّيات بهذه الأسماء النبوية هو من كلام هؤلاء المتفلسفة فإذا وجد مثل ذلك في كلام واحد من هؤلاء علم أنه احتذى حذوهم لئلّا يغترّ بذلك من قد ينازع في ذلك أو يرتاب فيه أو لا يخطر بقلبه لحسن ظنّه بمن يتكلّم بالعبارات الإسلامية النبوية أنه لا يريد بها ما يعنيه هؤلاء المتفلسفة. وما أحسن ما قال شيخ الإسلام الهروي في من هو أحسن حالًا من هؤلاء من أهل الكلام قال أخذوا مخ الفلسفة فلبسوه لحاء السنّة، وبسبب هذا ضلّ طوائف ممّن لم ينكشف لهم حقيقة مقاصد الناس فلا يفهمون ما يقصده الأنبياء والرسل ولا ما يقصده هؤلاء حتى يقابلوا بين هذه المعاني وتلك فيعلمون هل هي متّفقة متشابهة أم مختلفة بل متضادّة بل قد يحرفون ما جاءت به الرسل حتى لا يفهم منه المعاني التي قصدوها المنافية لما هم عليه وكذلك يحرفون كلام أئمتهم إذا ظهر المسلمون فيصرفونه إلى ما يقبله المسلمون. (بغ، ١٠، ١٢)

- العقل في لغة المسلمين كلهم أولهم عن آخرهم ليس ملكًا من الملائكة ولا جوهرًا قائمًا بنفسه بل هو العقل الذي في الإنسان ولم يسم أحد من المسلمين قط أحدًا من الملائكة عقلًا ولا نفس الإنسان الناطقة عقلًا بل هذه من لغة اليونان، ومن المعلوم أن حمل كلام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أو كلام الله تعالى على ما لا يوجد في لغته التي خاطب بها أمّته ولا في لغة أمّته وإنما توجد في لغة أمة لم يخاطبهم بلغتهم ولم تتخاطب أمّته بلغتهم، فهذا يبيّن أن الذين وضعوا الأحاديث التي رويت في ذلك ليس المراد بها عند واضعيها ما أثبته الفلاسفة من الجوهر القائم بنفسه، فهؤلاء المستدلّون بهذه الأحاديث على قول المتفلسفة لم يفهموا كلام الكاذبين الواضعين للحديث بل حرفّوا معناها كما حرّفوا لفظها فإذا كان هذا حالهم في الحديث الذي استدلّوا به فكيف في غيره فتبيّن أن استدلالهم باطل قطعًا. (بغ، ٣١، ١٥)

- العقل في الكتاب والسنّة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهر قائم بنفسه باتّفاق المسلمين وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان الذي هو عند من يتكلّم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر، وهذا العقل في الأصل مصدر عقل يعقل عقلًا كما يجيء في القرآن. (بغ، ٣١، ٢٤)

- ما يعنيه المتفلسفة بلفظ العقل هل له وجود أم لا. وقد ذكروا في كتب الأصول النزاع في ذلك جملة كما يذكره القاضي أبو بكر بن الباقلاني والقاضي أبو الطيّب والقاضي أبو يعلي وأبو الوفاء بن عقيل وأبو المعالي الجويني وأبو الخطّاب وأبو الحسن بن الزاغوني والقاضي أبو بكر بن العربي المعافري، وأكثر أهل الكلام، فإن هؤلاء يختارون أن العقل الذي هو مناط التكليف هو ضرب من العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدّين وكون الجسم في مكانين ونقصان الواحد عن الاثنين والعلم بموجب العادات. فإذا أخبره مخبر بأن الفرات يجري دراهم لا يجوز صدقه ومن

أخبر بنبات شجرة بين يديه وحمل ثمرة وإدراكها في ساعة واحدة لا ينتظر ذلك ليأكل منها، وإذا أخبر بأن الأرض تنشقّ ويخرج منها فارس بسلاح يقتله لا يهرب فزعًا، فإذا حصل له العلم بذلك كان عاقلًا ولزمه التكليف. ثم قد نقل عن طوائف من الأئمة والعلماء ما يقتضي أنه القوة التي يعقل بها وعن طوائف ما يقتضي أنه قد يكون مكتسبًا فروي أبو الحسن التميمي في كتاب العقل عن محمد بن أحمد بن مخزوم عن أبي الحسن التميمي عن إبراهيم الحربي عن أحمد بن حنبل أنه قال العقل غريزة. والحكمة فطنة. والعلم سماع. والرغبة في الدنيا هوى. والزهد فيها عفاف. وقد فسّر القاضي أبو يعلى ذلك بأن قوله غريزة أنه خلق الله ابتداء وليس باكتساب. وذكر عن أبي محمد البربهاري أنه قال ليس العقل باكتساب إنما هو فضل من الله، وذكر عن أبي الحسن التميمي أنه قال في كتاب العقل العقل ليس بجسم ولا صورة ولا جوهر وإنما هو نور فهو كالعلم وعن بعضهم أنه قال هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات وعن أبي بكر بن فورك أنه قال هو العلم الذي يمتنع به من فعل القبيح وعن بعضهم أنه ما حسّ معه التكليف. ثم قال القاضي ومعنى ذلك كله متقارب ولكن ما ذكرناه أولَى لأنه مفسّر خلافًا لما حكي عن قوم من الفلاسفة أنه اكتساب. وقال قوم هو عرض مخالف لسائر العلوم والأعراض، وعن قوم هو مادة وطبيعة وقال آخرون هو جوهر بسيط. قلت وبعض هذه الأقوال التي خالفها هي نحو من الأقوال التي جعلها متقاربة، فإن من قال هو العلم الذي يمتنع به من فعل القبيح لم يحدّ العقل الذي هو مناط التكليف الذي يفرّق به بين العاقل والمجنون الذي حدّوه هم وجعلوه ضربًا من العلوم الضرورية، بل هذا العقل هو مناط النجاة والسعادة وهو من العقل الممدوح الذي صنّفت الكتب في فضله والذي حدّوه أوّلًا قد يفعل صاحبه أنواع القبائح ويكون ممن قيل فيه ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠)، وهذا العقل الممدوح قد يكون اكتسابًا. وأيضًا من قال هو عرض مخالف لسائر العلوم والأعراض فقوله موافق لقول من قال هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وقول أحمد هو غريزة يتناول هذه القوة ولهذا فرق بين ذلك وبين العلم. وأبو الحسن التميمي قال هو كالعلم ولم يقل هو من العلم. فهنا أمور. أحدها علوم ضرورية يفرّق بها بين المجنون الذي رفع القلم عنه وبين العاقل الذي جرى عليه القلم فهذا مناط التكليف. والثاني علوم مكتسبة تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضرّه فهذا أيضًا لا نزاع في وجوده وهو داخل فيما يحمد بها عند الله من العقل ومن عدم هذا ذمّ وإن كان من الأول، وما في القرآن من مدح من يعقل وذمّ من لا يعقل يدخل فيه هذا النوع، وقد عدمه من قال ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠). الثالث العمل بالعلم يدخل في مسمّى العقل أيضًا بل هو من أخصّ ما يدخل في اسم العقل الممدوح، وهذان النوعان لم ينازع الأولون في وجودهما ولا في أنّهما يسمّيان عقلًا ولكن قالوا كلامنا في العقل الذي هو مناط التكليف

للفرق بين العاقل والمجنون وهذان لا يدخلان في ذلك فالنزاع فيهما لفظي. الأمر الرابع الغريزة التي بها يعقل الإنسان فهذه مما تنوزع في وجودها فأنكر كثير من الأولين أن يكون في الإنسان قوة يعلم بها غير العلم وقوة يبصر بها غير البصر أو قوة يسمع بها غير السمع، وجعلوا إثبات ذلك من جنس قول الفلاسفة والطبائعية الذين يجعلون في الإنسان قوى يفعل بها وقد بالغ في ذلك طوائف منهم القاضي أبو بكر بن العربي في العواصم والقواصم، وأصل ذلك تقريرهم أن الله تعالى خالق كل شيء لا خالق غيره وهذا مذهب سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنّة والجماعة وهو أحسن ما امتاز به الأشعري عن طوائف المتكلّمين وبالغ في ذلك حتى جعل أخصّ أوصاف الرب القدرة على الاختراع، وزعم أن هذا معنى الإلهية، وفي الأصل ردّ على القدرية القائلين بأن الله تعالى لم يخلق أفعال الحيوان وعلى الفلاسفة وأتباعهم من أهل النجوم والطبع القائلين بفاعل غير الله لكن زاد من زاد منهم في ذلك أشياء ليست من السنّة بل تخالف السنّة حتى ردّوا بدعة ببدعة فدخل بعضهم في إثبات الجبر الذي أنكره السلف والأئمة حتى تتوسّل بذلك قوم إلى إسقاط الأمر والنهي والوعد والوعيد وأنكر من أنكر منهم ما جعله الله تعالى من الأسباب حتى خرجوا عن الشرع والعقل وقالوا إنّ الله يحدث الشبع والري عند وجود الأكل والشرب لا به، وكذلك يحدث النبات عند نزول المطر لا به ونحو ذلك وهذا خلاف ما جاء به الكتاب والسنّة قال تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَـٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ﴾ (الأعراف: ٥٧) وقال تعالى ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ﴾ (ق: ١١) وقال تعالى ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ﴾ (البقرة: ٢٦) وقال ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَـٰمِ﴾ (المائدة: ١٦) ومثل هذا كثير. ونفي هذه الأسباب أن تكون أسبابًا في الأمور المخلوقة هو شبيه بنفي طوائف من المتصوّفة ونحوهم لما يأمرون به من أعمال القلوب وغيرها من الأمور المشروعة نظرًا إلى القدر ودعوى التوكّل ... ولهذا قال من نظر إلى هذين الانحرافين كأبي حامد الغزالي وأبي الفرج الجوزي وغيرهما في كتاب التوكّل. اعلم أن الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا تغيير في وجه العقل. والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع. والسلف والأئمة متّفقون على إثبات هذه القوى. فالقوى التي بها يعقل كالقوى التي بها يبصر والله تعالى خالق ذلك كله كما أن العبد يفعل بقدرته بلا نزاع منهم والله تعالى خالقه وخالق قدرته فإنه لا حول ولا قوة إلّا بالله. (بغ، ٣٢، ٨)

- عمدة الجمهور الذين قالوا ليس العقل إلّا ضرب من العلوم الضرورية إنهم قالوا ليس بجوهر لأن الدليل قد دلّ على أن الجواهر كلها من جنس واحد خلافًا للملاحدة في قولهم مختلفة لأن معنى المثلين ما يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه وينوب منابه، والجواهر على هذا لأن كل واحد منها متحرّك وساكن وعالم فلو كان العقل جوهرًا لكان من جنس العاقل ولا يستغني العاقل بوجود نفسه في كونه عاقلًا عن

وجود مثله وما هو من جنسه. وقد ثبت أنه ليس بعاقل بنفسه فمحال أن يكون عاقلًا بجوهر من جنسه، ولأنه لو كان جوهرًا لصحّ قيامه بذاته ووجوده لا بعاقل ولصحّ أن يفعل ويكلّف لأن ذلك مما يجوز على الجواهر وفي امتناع ذلك دليل على أنه ليس بجوهر وثبت أنه غير عرض. قالوا ومحال أن يكون عرضًا غير سائر العلوم حتى يكون الكامل العقل غير عالم بنفسه ولا بالمدركات ولا بشيء من الضروريات، إذ لا دليل يوجب تضمّن أحدهما للآخر وذلك نهاية الإحالة ومحال أن يكون اكتسابًا لأنه يؤدّي إلى أن الصبي ومن عدمت منه الحواس الخمس ليسوا بعقلاء لأنه لا نظر لهم ولا استدلال يكسبون به العقل وفي الإجماع على حصوله الحي العاقل منهم دليل على فساد هذا ولا يجوز أن يكون العقل هو الحياة لأن العقل يبطل ويزول ولا يخرج الحي عن كونه حيًّا وقد يكون الحي حيًّا وإن لم يكن عالمًا بشيء أصلًا ولا يجوز أن يكون هو جميع العلوم الضرورية ولا العلوم التي تقع عقيب الإدراكات الخمسة، لأن هذا يؤدّي إلى أن الأخرس والأطرش والأكمه ليسوا بعقلاء لأنهم لا يعلمون المشاهدات والمسموعات والمدركات التي تعلم باضطرار لا باستدلال ولا يجوز أيضًا أن يكون العلم تحسين حسن وتقبيح قبيح ووجوب واجب وتحريم محرم من جملة العلوم التي هي عقل لأن هذه الأحكام كلها معلومة من جهة السمع دون قضية العقل فوجب أن يكون بعض العلوم الضرورية. (بغ، ٣٨، ٦)

- إن خاصية القلم كونه يكتب به فإذا قدر أن خاصية شيء من الأشياء أن يكتب به أمكن تشبيهه بالقلم أما إذا كانت له أفعال عظيمة غير ذلك فليس تشبيهه بالقلم بأولى من تشبيهه بغير ذلك والعقل عندهم قد صدرت عنه الجواهر والمواد والصور وما يقوم به النفوس والأجسام من جميع الأعراض كالحياة والعلم والقدرة والكلام والأكوان والألوان والطعوم والروائح وغير ذلك فلأي شيء يسمّى باسم عرض من الأعراض التي تصدر عنه دون أن يسمّى بما تقتضيه سائر الأعراض بل والجواهر التي صدرت عنه، وهو عندهم قد فاض الألواح التي يكتب فيها فهل يكون القلم مبدعًا للوح وهل في الحديث أن اللوح تولّد عن القلم أو ما يشبه ذلك، ولئن جاز تسمية هذا قلمًا فتسمية لسان الإنسان قلمًا أقرب فإنه جسم مستطيل مستدقّ الرأس يشبه القلم وهو إذا خاطب بالقلم نقش العلم في القلب وخاصيته هي التفهيم دون سائر الأفعال، وقد يقال للقلم أحد اللسانين فتسمية اللسان قلمًا أشبه وأنسب مع هذا فلم يسمع أن النبي صلّى الله عليه وسلّم أو واحدًا من الصحابة أراد بلفظ القلم اللسان كلسانه أو لسان الملك الذي نزل عليه فكيف إذا عبّر به عمّا هو أبعد من ذلك. (بغ، ٤٣، ٨)

- العقل في لغة المسلمين ليس هو لفظ العقل في لغة هؤلاءِ اليونان، فإن العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلًا، كما في القرآن ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (تبارك: ١٠) ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد: ٤) ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (الحج: ٤٦) ويراد بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يعقل بها. وأما أولئك، فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه كالعاقل، وليس هذا مطابقًا للغة الرسل والقرآن، وعالم الخلق عندهم كما يذكره أبو حامد عالم الأجسام: العقل والنفوس، فيسمّيها عالم

الأمر، وقد يسمّي (العقل) عالم الجبروت (والنفوس عالم الملكوت،) و(الأجسام) عالم الملك، ويظنّ من لم يعرف لغة الرسل ولم يعرف معنى الكتاب والسنّة أن ما في الكتاب والسنّة من ذكر الملك والملكوت والجبروت موافق لهذا، وليس الأمر كذلك. (فرقان، ٧٩، ١)

- المعدن عنده (ابن عربي) هو العقل، والملك هو الخيال، والخيال تابع للعقل، وهو بزعمه يأخذ عن الذي هو أصل الخيال، والرسول يأخذ عن الخيال، فلهذا صار عند نفسه فوق النبي، ولو كان خاصة النبي ما ذكروه، ولم يكن هو من جنسه، فضلًا عن أن يكون فوقه، فكيف وما ذكروه يحصل لآحاد المؤمنين؟! والنبوّة أمر وراءَ ذلك. (فرقان، ٨٠، ١١)

- اختلفوا في أن العقل هل يعتبر المنفعة والمضرّة؟ وأنه هل باب التحسين واحد في الخالق والمخلوق؟ فأما الوجهان الأولان فثابتان في أنفسهما، ومنهما ما يعلم بالعقل، الأول في الحق المقصود، والثاني في الحق الموجود. الأول متعلّق بحب القلب وبغضه، وإرادته وكراهته، وخطابه بالأمر والنهي، والثاني متعلّق بتصديقه وتكذيبه، وإثباته ونفيه، وخطابه الخبري المشتمل على النفي والإثبات. والحق والباطل يتناول النوعين. فإن الحق يكون بمعنى الموجود الثابت، والباطل بمعنى المعدوم المنتفي، والحق بإزاء ما ينبغي قصده وطلبه وعمله، وهو النافع، والباطل بإزاء ما لا ينبغي قصده ولا طلبه ولا عمله، وهو غير النافع. والمنفعة تعود إلى حصول النعمة واللذّة والسعادة التي هي حصول اللذّة، ودفع الألم هو حصول المطلوب، وحصول النعيم وزوال العذاب، وحصول الخير وزوال الشر. (مع، ٦٧، ٤)

- أما البديهيات - وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداء بلا واسطة، مثل الحساب، وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين - فإنها لا تفيد العلم بشيء معيّن موجود في الخارج، مثل الحكم على العدد المطلق والمقدار المطلق وكالعلم بأن الأشياء المساوية لشيء واحد هي متساوية في أنفسها. فإنك إذا حكمت على موجود في الخارج لم يكن إلّا بواسطة الحسّ، مثل العقل. فإن العقل إنما هو عقل ما علمته بالإحساس الباطن أو الظاهر بعقل المعاني العامة أو الخاصة. فأما أن العقل الذي هو عقل الأمور العامة التي أفرادها موجودة في الخارج يحصل بغير حسّ فهذا لا يتصوّر. وإذا رجع الإنسان إلى نفسه وجد ذلك، وأنه لا يعقل مستغنيًا عن الحسّ الباطن والظاهر لكلّيات مقدرة في نفسه، مثل الواحد والإثنين والمستقيم والمنحنى، والمثلّث والمربّع، والواجب والممكن والممتنع، ونحو ذلك مما يفرضه هو ويقدّره. فأما العلم بمطابقة ذلك المقدر للموجود في الخارج والعلم بالحقائق الخارجية فلا بدّ فيه من الحسّ الباطن أو الظاهر. فإذا اجتمع الحسّ والعقل - كاجتماع البصر والعقل - أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعيّنة ويعقل حكمها العام الذي يندرج فيه أمثالها لا أضدادها، ويعلم الجمع والفرق. وهذا هو اعتبار العقل وقياسه. وإذا انفرد الإحساس الباطن أو الظاهر أدرك وجود الموجود المعيّن. وإذا

انفرد المعقول المجرّد علم الكلّيات المقدّرة فيه التي قد يكون لها وجود في الخارج وقد لا يكون، ولا يعلم وجود أعيانها وعدم وجود أعيانها إلّا بإحساس باطن أو ظاهر. فإنك إذا قلت: موجود المائة عشر الألف لم تحكم على شيء في الخارج، بل لو لم يكن في العالم ما يعد بالمائة والألف لكنت عالمًا بأن المائة المقدّرة في عقلك عشر الألف، ولكن إذا أحسست بالرجال والدواب والذهب والفضّة، وأحسست بحسّك أو بخبر من أحسّ أن هناك مائة رجل أو درهم وهناك ألف ونحو ذلك: حكمت على أحد المعدودين بأنه عشر الآخر. فأما المعدودات فلا تدرك إلّا بالحسّ. والعدد المجرّد يعقل بالقلب، وبعقل القلب والحسّ يعلم العدد والمعدود جميعًا. وكذلك المقادير الهندسية هي من هذا الباب. فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلّا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار، لا في الأمور الخارجية الموجودة. (نقض، ٢٠٢، ٢٣)

عقل فعّال

- أما النفس الكلّي فالمراد به المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو أي التي كل واحد منها نفس خاصة لشخص كما ذكرنا في العقل الكلّي ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر الغير جسمانية التي هي كآلات مدبّرة للأجسام السماوية المحرّكة لها على سبيل الشوق والاختيار العقلي ونسبة نفس الكل إلى عقل الكل كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعّال، ونفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية ومرتبته في نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل ووجوده فائض عن وجوده. وقد قال أبو حامد قبل هذا، وأما العقول الفعّالة فهي نمط آخر والمراد بالعقل الفعّال كل ماهية مجرّدة عن المادة أصلًا. فحدّ العقل الفعّال أما من جهة ما هو عقل أنه جوهر صوري ذاته ماهية مجرّدة بذاته عن المادة لا بتجريد غيره عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كماهية كل موجود، وأمّا من جهة أنه فعّال فإنه جوهر بالصفة المذكورة ومن شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه وليس المراد بالجوهر المتحيّز كما يريده المتكلّمون بل هو قائم بنفسه لا في موضوع والصوري احتراز عن الجسم وما في المواد، وقولهم لا بتجريد غيره احتراز عن المعقولات المرتسمة في النفس من أشخاص الماديات فإنها تتجرّد بتجريد العقل إيّاها لا بتجريدها بذاتها إذ العقل الفعّال المخرج لنفوس الآدميين بالعلوم من القوة إلى الفعل فنسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة كنسبة الشمس إلى الإبصار والمبصرات والقوة الباصرة إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل وقد يسمّون هذه العقول الملائكة. وفي وجود جوهر على هذا الوجه يخالفهم المتكلّمون إذ لا وجود قائم بنفسه غير متحيّز إلّا الله وحده والملائكة عندهم أجسام لطيفة متحيّزة عند أكثرهم وتصحيح ذلك بطريق البرهان وما ذكرناه شرح الإسم. (بغ، ٩، ٢٠)

- أكثرهم (الفلاسفة) يقولون إن العقل نفسه هو المبدأ للأجسام وكذلك قوله العقول الفعّالة فيه كلام من جهة إن المسمّى بالعقل الفعّال عندهم هو الآخر العاشر كما قد بيّنه أنه هو الذي يخرج نفوس الآدميين من القوة إلى الفعل وما ذكره

عنهم من الفرق بين العقول والنفوس وبين الأجسام بأن تلك مجرّدة عن المادة والأجسام في المادة منبئ على أن للجسم مادة هي جوهر قائم بنفسه وهو من أعظم الباطل. وما ذكروه من التجريد واحترازهم عن المعقولات بقوله لا بتجريد غيره يقتضي الاشتراك في مسمّى العقل وهذا العقل عرض من الأعراض وذاك جوهر قائم بنفسه ولا ريب أن كلامهم في إثبات ذلك وإن كان مهيبًا عند من لم يمعن النظر فيه فهو عند التحقيق في غاية الفساد والتناقض والاضطراب... وكذلك ما ذكره عن المتكلّمين في المتحيّز فإن لهم في ذلك نزاعًا وفيه تفصيل ليس هذا موضعه لكن ليس المقصود هنا إلّا أن أبا حامد وأمثاله يقرّون بأن جعل هذه المعاني الفلسفية مسمّيات بهذه الأسماء النبوية هو من كلام هؤلاء المتفلسفة فإذا وجد مثل ذلك في كلام واحد من هؤلاء علم أنه احتذى حذوهم لئلّا يغترّ بذلك من قد ينازع في ذلك أو يرتاب فيه أو لا يخطر بقلبه لحسن ظنّه بمن يتكلّم بالعبارات الإسلامية النبوية أنه لا يريد بها ما يعنيه هؤلاء المتفلسفة. وما أحسن ما قال شيخ الإسلام الهروي في من هو أحسن حالًا من هؤلاء من أهل الكلام قال أخذوا مخ الفلسفة فلبسوه لحاء السنّة، وبسبب هذا ضلّ طوائف ممّن لم ينكشف لهم حقيقة مقاصد الناس فلا يفهمون ما يقصده الأنبياء والرسل ولا ما يقصده هؤلاء حتى يقابلوا بين هذه المعاني وتلك فيعلمون هل هي متّفقة متشابهة أم مختلفة بل متضادّة بل قد يحرفون ما جاءت به الرسل حتى لا يفهم منه المعاني التي قصدوها المنافية لما هم عليه وكذلك يحرفون كلام أئمتهم إذا ظهر المسلمون فيصرفونه إلى ما يقبله المسلمون. (بغ، ١٠، ١٣)

عقل في لغة المسلمين

- العقل في لغة المسلمين عرض قائم بغيره إما قوة النفس وإما مصدر العقل عقل يعقل عقلًا. (من٤، ١٤٧، ٣٠)

عقل الكل

- المستعمل في الإلهيات أربع عشرة لفظة وهو المسمّى بلسانهم المبدأ الأول وهو البارئ والعقل والنفس والعقل الكلّي وعقل الكل والنفس الكلّي ونفس الكل. والملك والعلّة والمعلول والإبداع والخلق والإحداث والقديم إلى أن (قال العقل الكلّي وعقل الكل والنفس الكلّي ونفس الكل) وبيانه أن الموجودات عندهم يعني الفلاسفة ثلاثة أقسام أجسام وهي أخسّها وعقول فعّالة وهي أشرفها لبراءتها عن المادة وعلاقة المادة حتى أنها لا تحرّك المواد أيضًا إلّا بالشوق وأوسطها النفوس وهي التي تنفعل عن العقل وتفعل في الأجسام فهي واسطة ويعنون بالملائكة السماوية نفوس الأفلاك فإنها حيّة عندهم وبالملائكة المقرّبين العقول الفعّالة. فالعقل الكلّي يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس ولا وجود لها في القوام بل في التصوّر، فإنك إذا قلت الإنسان الكلّي أشرت به إلى المعنى المعقول من الإنسان في سائر الأشخاص الذي هو في العقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس ولا وجود لعالم الإنسانية واحدة وهي إنسانية زيد وهي بعينها إنسانية عمرو ولكن في العقل تحصل صورة الإنسان من شخص

واحد مثلًا وتطابق سائر أشخاص الناس كلهم فيسمّي ذلك الإنسانية الكلّية فهذا ما يعنى بالعقل الكلّي وأما عقل الكل فيطلق على معنيين لأن الكل يطلق على معنيين أحدهما وهو الأوفق للفظ أن يراد بالكل جملة العالم. فعقل الكل على هذا المعنى بمعنى شرح اسمه أنه جملة الذوات المجرّدة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرّك لا بالذات ولا بالعرض ولا تتحرّك إلّا بالشوق وآخر رتبة هذه الجملة هو العقل الفعّال المخرج للأنفس الإنسانية في العلوم العقلية من القوة إلى الفعل وهذه الجملة هي مبادئ الكل بعد المبدأ الأول والمبدأ الأول هو مبدع الكل. وأما الكل بالمعنى الثاني فهو الجرم الأقصى أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة فيتحرّك بحركته كل ما هو حشوه من السموات كلها فيقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل وهو أعظم المخلوقات وهو المراد بالعرش عندهم. فعقل الكل بهذا المعنى جوهر مجرّد عن المادة من كل الجهات وهو المحرّك لحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول ويزعمون أنه المراد بقوله صلّى الله عليه وسلّم أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل الحديث إلى آخره. (بغ، ٩، ٣)

عقل كلي

- المستعمل في الإلهيات أربع عشرة لفظة وهو المسمّى بلسانهم المبدأ الأول وهو البارئ والعقل والنفس والعقل الكلّي وعقل الكل والنفس الكلّي ونفس الكل. والملك والعلّة والمعلول والإبداع والخلق والإحداث والقديم إلى أن (قال العقل الكلّي وعقل الكل والنفس الكلّي ونفس الكل) وبيانه أن الموجودات عندهم يعني الفلاسفة ثلاثة أقسام أجسام وهي أخسّها وعقول فعّالة وهي أشرفها لبراءتها عن المادة وعلاقة المادة حتى أنها لا تحرّك المواد أيضًا إلّا بالشوق وأوسطها النفوس وهي التي تنفعل عن العقل وتفعل في الأجسام فهي واسطة ويعنون بالملائكة السماوية نفوس الأفلاك فإنها حيّة عندهم وبالملائكة المقرّبين العقول الفعّالة. فالعقل الكلّي يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس ولا وجود لها في القوام بل في التصوّر، فإنك إذا قلت الإنسان الكلّي أشرت به إلى المعنى المعقول من الإنسان في سائر الأشخاص الذي هو في العقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس ولا وجود لعالم الإنسانية واحدة وهي إنسانية زيد وهي بعينها إنسانية عمرو ولكن في العقل تحصل صورة الإنسان من شخص واحد مثلًا وتطابق سائر أشخاص الناس كلهم فيسمّي ذلك الإنسانية الكلّية فهذا ما يعنى بالعقل الكلّي وأما عقل الكل فيطلق على معنيين لأن الكل يطلق على معنيين أحدهما وهو الأوفق للفظ أن يراد بالكل جملة العالم. فعقل الكل على هذا المعنى بمعنى شرح اسمه أنه جملة الذوات المجرّدة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرّك لا بالذات ولا بالعرض ولا تتحرّك إلّا بالشوق وآخر رتبة هذه الجملة هو العقل الفعّال المخرج للأنفس الإنسانية في العلوم العقلية من القوة إلى الفعل وهذه الجملة هي

مبادئ الكل بعد المبدأ الأول والمبدأ الأول هو مبدع الكل. وأما الكل بالمعنى الثاني فهو الجرم الأقصى أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة فيتحرّك بحركته كل ما هو حشوه من السموات كلها فيقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل وهو أعظم المخلوقات وهو المراد بالعرش عندهم. فعقل الكل بهذا المعنى جوهر مجرّد عن المادة من كل الجهات وهو المحرّك لحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول ويزعمون أنه المراد بقوله صلّى الله عليه وسلّم أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل الحديث إلى آخره. (بغ، ٩، ٣)

عقل مجرّد

- الكلام المحض هو ما أمكن علمه بالعقل المجرّد بدون السمع كمسألة الرؤية والكلام وخلق الأفعال، وهذا هو الذي يجعلونه قطعيًّا ويؤثمون المخالف فيه وكل من طائفتي النفي والإثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميّزون به على كثير من الناس، وهذا يقول إن العقل الصريح دلّ على النفي والآخر يقول العقل الصريح دلّ على الإثبات وهم متنازعون في المسائل التي دلّت عليها النصوص كمسائل الصفات والقدر، وأما المسائل المولدة كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام وبقاء الأعراض وغير ذلك ففيها من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه، وكل منهم يدعي فيها القطع العقلي ثم كل من كان عن السنّة أبعد كان التنازع والاختلاف بينهم في معقولاتهم أعظم فالمعتزلة أكثر اختلافًا من متكلّمة أهل الإثبات وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما يطول ذكره والبصريون أقرب إلى السنّة والإثبات من البغداديين، ولهذا كان البصريون يثبتون كون الباري سميعًا بصيرًا مع كونه حيًّا عليمًا قديرًا ويثبتون له الإرادة ولا يوجبون الأصلح في الدنيا ويثبتون خبر الواحد والقياس ولا يؤثمون المجتهدين وغير ذلك. (ب١، ٨٧، ٣٤)

عقل وسمع

- يقال المسائل التي يقال إنه تعارض فيها العقل والسمع ليست من المسائل البيّنة المعروفة بصريح العقل كمسائل الحساب والهندسة والطبيعيات الظاهرة والإلهيات البيّنة ونحو ذلك، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم شيئًا من هذا الجنس ولا في القرآن شيء من هذا الجنس ولا يوجد ذلك إلّا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب أو في دلالة ضعيفة غلط المستدلّ بها على الشرع. (ب١، ٨٣، ٣٩)

عقليات محضة

- «العقليّات المحضة»، كقولنا: «الواحد نصف الاثنين»؛ و«الكلّ أعظم من الجزء»؛ و«الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»؛ و«الضدّان لا يجتمعان»؛ و«النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان» (ر١، ١٢١، ٩)

عقوبات

- العقوبات التي جاءت بها الشريعة لمن عصى الله ورسوله نوعان: أحدهما: عقوبة المُقدَّر عليه، من الواحد والعدد كما تقدّم، والثاني:

عقاب الطائفة الممتنعة، كالتي لا يقدر عليها إلّا بقتال فاصل، هذا هو جهاد الكفار، أعداء الله ورسوله، فكل من بلغته دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له، فإنّه يجب قتاله. (ش، ١١٧، ١٤)

عقوبات ماليّة

- مذهب مالك وأحمد وغيرهما: أنّ العقوبات المالية كالبدنيّة تنقسم إلى ما يوافق الشرع وإلى ما يخالفه، وليست العقوبة الماليّة منسوخة عندهما، والمدَّعون للنسخ ليس معهم حجّة بالنسخ لا من كتاب ولا من سنّة، وهذا شأن كثير ممن يخالف النصوص الصحيحة والسنّة الثابتة بلا حجّة إلّا مجرّد دعوى النسخ، وإذا طولب بالناسخ لم يكن معه حجّة لبعض النصوص توهمه ترك العمل إلّا أنّ مذهب طائفته ترك العمل بها إجماع، والإجماع دليل على النسخ. ولا ريب أنّه إذا ثبت الإجماع كان ذلك دليلًا على أنّه منسوخ، فإنّ الأمّة لا تجتمع على ضلالة. (حس، ٥٠، ١٤)

عقوبة

- العقوبة نوعان: أحدهما على ذنب ماض، جزاء بما كسب نكالًا من الله، كجلد الشارب والقاذف، وقطع المحارب والسارق. والثاني العقوبة لتأدية حق واجب، وترك محرّم في المستقبل، كما يستتاب المرتدّ حتى يسلم، فإن تاب؛ وإلّا قتل. وكما يعاقب تارك الصلاة والزكاة وحقوق الآدميين حتى يؤدّوها. فالتعزير في هذا الضرب أشدّ منه في الضرب الأول. ولهذا يجوز أن يضرب مرّة بعد مرّة حتى يؤدّي الصلاة الواجبة، أو يؤدّي الواجب عليه. (فت٢٨، ٣٤٧، ٩)

عقوبة معزَّرة

- أمّا تسمية العقوبة المعزَّرة حدًّا، فهو عرفٌ حادث. (ش، ١١٦، ١٤)

عقود

- المقصود من العقود: إنما هو القبض والاستيفاء؛ فإن المعاقدات تفيد وجوب القبض أو جوازه؛ بمنزلة إيجاب الشارع. ثم التقابض ونحوه وفاء بالعقود، بمنزلة فعل المأمور به في الشرعيات. (فت٢٩، ٢٠، ٥)
- العقود التي فيها نوع معاوضة - وهي غالب معاملات بني آدم التي لا يقومون إلّا بها - سواء كانت مالًا بمال. كالبيع، أو كانت منفعة بمال كالإجارة والجعالة، وقد يدخل في المسألة: الإمارة والتجنيد، ونحو ذلك من الولايات. أو كانت منفعة بمنفعة كالتعاون، والتناصر، ونحو ذلك. تنقسم أربعة أقسام: فإنها إما أن تكون مباحة من الجانبين. كالبيع، والإجارة، والتعاون على البر والتقوى. وإما أن تكون حرامًا من الجهتين، كبيع الخمر بالخنزير، والاستئجار على الزنا بالخمر، وعلى شهادة الزور بشهادة الزور، كما كان بعض الحكّام يقول عن طائفة من الرؤساء: يتقارضون شهادة الزور، وشبهه بمبادلة القروض. وإما أن يكون مباحًا من إحدى الجهتين، حرامًا من الأخرى. وهذا القسم ينبغي لأهل الإسلام أن يعلموه؛ فإن الدين والدنيا لا تقوم إلّا به. (فت٢٩، ١٨١، ٣)

عقول

- يقولون (الفلاسفة): إذا توجّه المستشفع إلى من يعظّمه من «الجواهر العالية» كـ«العقول» و«النفوسِ» والكواكب والشمس والقمر، أو إلى «النفوس المُفارقة» مثل بعض الصالحين، فإنّه يتّصل بذلك المعظَّم المستشفَع به. فإذا فاض على ذلك ما يفيض من جهة الرب فاض على هذا المستشفع من جهة شفيعه (ر١، ١١٧، ٦)

عقول خالية عن الحوادث

- ما يدعيه هؤلاء المتفلسفة من أن العقول خالية عن الحوادث من أبطل الكلام لو كان للعقول وجود في الخارج فكيف ولا حقيقة لها في الخارج، وذلك أن مفعول العقول عندهم وهي النفوس الفلكية أو الأفلاك أو ما شئت من العالم مستلزم للحوادث فإن النفوس والأفلاك لا يمكن خلوّها من الحوادث عندهم ولو خلت لم تكن نفوسًا بل تكون عقولًا، وحينئذٍ فإذا كان المعلول لم يخل عن الحوادث لزم أن تكون علّته لم تخل من الحوادث، وإلّا لزم حدوث الحوادث في المعلول بلا علّة وهو ممتنع فإنه لا بدّ للحوادث من سبب تحدث عنده، فإن لم يكن في علّة النفوس والأفلاك ما يقتضي ذلك بطل أن تكون علّة لها لامتناع صدور الحوادث المختلفة عن علّة بسيطة على حالة واحدة. وهذا مما استدلّ به أئمتهم وغير أئمتهم القائلون بأن الرب تقوم به الأمور الاختيارية قالوا لأن المفعولات فيها من التنوّع والحدوث ما يوجب أن يكون سبب ذلك عن الفاعل وإلّا لزم حدوث الحوادث بلا محدث. وإذا كان كل جزء من أجزاء العالم ملزومًا للحوادث وهو مصنوع فإبداعه بدون الحوادث ممتنع، وإحداث الحوادث شيئًا بعد شيء مع قدم ذات محلها المعلول ممتنع لأن القديم الموجب لذاته لا يوجبها إلّا مع الحوادث فلا يكون موجبًا لها قط إلّا مع فعل حادث يقوم به، وإذا كان لا يفعل إلّا بفعل حادث امتنع أن يكون المفعول يقتضي قدم الفعل بالضرورة، وإذا قيل فعل الملزوم قديم وفعل الحوادث حادث شيئًا بعد شيء لزم أن يقوم بذات الفاعل فعلان أحدهما فعل للذات القديمة وهو قديم بقدمها دائم بدوامها والآخر أفعال لحوادثها وهي حادثة شيئًا بعد شيء فتكون ذات الفاعل فاعلة للملزوم بفعل وفاعلة للازم بفعل آخر وأفعال، وفعلها للملزوم يوجب فعلها للازم لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم، وإرادتها للملزوم توجب إرادة اللازم لأن المريد للملزوم العالم بإن هذا يلزمه إن لم يرد اللازم لكان إما غير مريد لوجود الملزوم وإما غير عالم بالملزوم، والرب تعالى مريد للملزوم وعالم بالملزوم فيمتنع أن يريد الملزوم دون اللازم وهذا وإن كان لا بدّ منه فيما يريد إحداثه ويريد أن يحدث له حوادث متعاقبة كما يحدث الإنسان ويحدث له أحوالًا متجدّدة شيئًا بعد شيء ويحدث الأفلاك ويحدث حوادثها شيئًا بعد شيء لكنه إذا فرض أن الملزوم غير محدث له لم يعقل كونه مفعولًا له ولا يعقل أيضًا كونه معلولًا له قديمًا بقدمه، فإن المعلول له صفات ومقادير مختصّة به والعلّة المجرّدة عن الأحوال الاختيارية إنما تستلزم ما يكون من لوازمها وإنما يكون من لوازمها ما يناسبها

مناسبة المعلول لعلّته، والمعلول فيه من الأقدار والأعداد والصفات المختلفة ما يمنع وجود ما يشابه ذلك في علّته فتمتنع المناسبة وإذا امتنعت المناسبة امتنع كونه علّة له. (من١، ٥٨، ٣١)

عقول عشرة

- أثبتوا (الفلاسفة) «العقول العشرة»، وظنّوا وجودها في الخارج. وهم غالطون في ذلك، وأدلّتهم عليها في غاية الفساد (ر١، ٦٠، ٨)

عقول ونفوس

- لا يجعلون (المتصوّفة) العقول والنفوس التي يثبّتها الفلاسفة في عالم الخلق بل يفسّرون عالم الخلق بعالم الأجسام بناء على أن الخلق التقدير وأن الأجسام هي ذوات المقدرات ويقولون بناء على أصل هؤلاء الفلاسفة الفاسد والذي وافقهم عليه هؤلاء أن العقول والنفوس ليست أجسامًا بل هي عالم الأمر عندهم، كما يقولون ما يذكره أبو حامد في مواضع من الفرق بين عالم الملك والملكوت والجبروت ويفسّرون عالم الملك بعالم الأجسام وعالم الملكوت بعالم النفوس لأنها باطن للأجسام وعالم الجبروت بالعقول لأنها غير متّصلة بالأجسام ولا متعلّقة بها ومنهم من يعكس. وقد يجعلون الإسلام والإيمان والإحسان مطابقًا لهذه الأمور. ومعلوم أن ما جاء في الكتاب والسنّة من لفظ الملكوت كقوله تعالى ﴿فَسُبْحَانَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (يس: ٨٣) وقوله صلّى الله عليه وسلّم في ركوعه سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة، لم يرد به هنّ باتّفاق المسلمين ولا دلّ كلام أحد من السلف والأئمة على التقسيم الذي يذكرونه بهذه الألفاظ وهم يعبّرون بهذه العبارات المعروفة عند المسلمين عن تلك المعاني التي تلقّوها عن الفلاسفة وضعًا وضعوه ثم يريدون أن ينزلوا كلام الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم على ما وضعوه من اللغة والاصطلاح. وهذا لو كانت تلك المعاني التي يذكرها الفلاسفة صحيحة ما جاز بل كان من الكذب على الله تعالى وعلى رسوله صلّى الله عليه وسلّم أن يقال إنه أرادها فكيف وأكثر تلك المعاني باطلة ومضطربة وما يذكرونه من الأقيسة العقلية على ثبوتها أقيسة ضعيفة بل فاسدة وقد اعترفت أساطين الفلاسفة بأنها لا تفضي إلى اليقين وكل منهم يعبّر عن المعاني الفلسفية بعبارات إسلامية ومنهم من لا يبيّن لأكثر الناس أن مراده ذلك ومنهم من يزعم أن تلك المعاني حصلت له بطريق الكشف والمشاهدة كما يزعمه صاحب الفتوحات المكّية وأشباهه وقد يقول عن الملائكة أنوار في أنوار وأنوار في ظلال وأنوار في ظلمة والأول هي العقول والثاني هي النفوس الفلكية والثالث النفوس الطبيعية. ومعلوم أن الملائكة الذين وصفهم الله تعالى في الكتاب والسنّة لا ينطبقون على هذه العقول العشرة والنفوس التسعة التي يذكرونها كما قد بسطنا الكلام في ذلك في غير هذا الموضع ولهذا يؤول بهم الأمر إلى أن يجعلوا الملائكة والشياطين أعراضًا تقوم بالنفس ليست أعيانًا قائمة بنفسها حيّة ناطقة، ومعلوم بالاضطرار أن هذا خلاف ما أخبرت به الرسل واتّفق عليه المسلمون وإن كان قد يعنى بالشيطان العاتي المتمرّد من كل نوع

وقد يعني به بعض الناس عرضًا وهذا كما يجعلون كلام الله ما يفيض على نفس النبي من غير أن يثبتوا لله تعالى كلامًا خارجًا عمّا في نفس النبي، وعند التحقيق فلا فرق عندهم بين الفيض على نفس النبي وسائر النفوس إلّا من جهة كونها أصفى وأكمل. (بغ، ١٩، ٢١)

عقيدة

- العقيدة هي الأمر الذي يجب أن يصدق به القلب، وتطمئنّ إليه النفس حتى يكون يقينًا ثابتًا لا يمازجه ريب، ولا يخالطه شكّ. (عقد، ٥، ٦)
- عقيدتنا: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر خيره وشرّه. (عقد، ٦، ١)

عكس

- «العكس» وهو أن يكون حيث انتفى الحد انتفى المحدود لكون الحد جامعًا (ر١، ٣٩، ١)
- «الطرد» هو «تحقّق المحدود مع تحقّق الحدّ» و«العكس» هو «انتفاء المحدود مع انتفاء الحدّ» (ر١، ٤٤، ١٦)
- ليس العكس شرطًا في صحّة العلّة لجواز الحكم بعلل، وهذا قول أصحابنا، ومقتضى كلام إمامنا، وكذلك هو قول جمهور الفقهاء والأصوليين. (سود، ٤٢٤، ١٠)

علامة

- «الآية» هي العلامة، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، لا يكون مدلوله أمرًا كلّيًا مشتركًا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، كما أنّ الشمس آية النهار (ر١، ١٥٨، ١٦)

علة

- أما العلّة فالعلّة التامّة يجب طردها بخلاف المقتضية. (ب١، ٢٢، ٢٨)
- نعني بالعلّة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول، فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجّح التام المستلزم لوجوده، فإذا كان الفاعل فاعلًا باختياره فلا بدّ من القدرة التامة والإرادة الجازمة، فلا يحصل الممكن بدون ذلك. ومتى وجد ذلك وجب حصول المفعول الممكن فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فما شاء الله وجب وجوده وما لم يشأ الله امتنع وجوده. فإن حصل للممكن المؤثر التام وجب وجوده بغيره وإن لم يحصل امتنع وجوده لانتفاء المؤثر التام. فوجوده لا يحصل إلّا بغيره وأما عدمه فقد قيل أيضًا لا بدّ له من علّة، وهو قول ابن سينا وأتباعه المتأخّرين الذين يقولون إن الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلّا بمرجّح وقيل لا يحتاج عدمه إلى علّة، وهو قول نظّار السنّة المشهورين كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وهو آخر قولي الرازي فإنه يقول بقول هؤلاء تارة وهؤلاء تارة لكن هذا آخر قوليه. فالعدم عندهم لا يفتقر إلى علّة وقيل عدم العلّة علّته. فمعناه أن عدم علّته مستلزم لعدمه لا أنه هو الذي أوجب عدمه، بل إذا عدمت علّته علمنا أنه معدوم فكان ذلك دليلًا على عدمه لا أن أحد العدمين أوجب الآخر. فإن العدم لا تأثير له في شيء أصلًا بل عدمه يستلزم عدم علّته وعدم علّته يستلزم عدمه من

غير أن يكون أحد العدمين مؤثرًا في الآخر. وأما وجوده فلا بدّ له من المؤثّر التام وإذا حصل المؤثّر التام وجب وجوده وإلّا امتنع وجوده. (ب٣، ١٩٠، ٣٣)

- العلم في الشاهد علّة كون العالم عالمًا، والقدرة علّة كون القادر قادرًا وعلى هذا النحو باقي الصفات والعلّة لا تختلف لا شاهدًا ولا غائبًا، وأيضًا فإن حدّ العالم في الشاهد من قام به العلم والقادر من قامت به القدرة وعلى هذا النحو والحدّ لا يختلف شاهدًا ولا غائبًا. (ب٤، ٢٧، ١٥)

- لفظ "العلّة" فيه إجمال واشتباه واشتراك، فقد يُراد بها الملزوم الموجَب، وقد يراد بها الفاعل. والملزوم الموجب الذي ليس بفاعل يُعقل أن يقارنه لازمه وموجبه الذي ليس بمفعول له، لكن موجبه الذي هو مفعول له لا يُعقل مقارنته له، لكن يُعقل صدور الفعل عنه شيئًا بعد شيء، فتكون المفعولات صادرة عنه شيئًا بعد شيء. (در٨، ٢٦٩، ١٦)

- إذا جعل الممكن مفتقرًا إلى علّة خارجة، أن تكون العلّة صارت علّة لفاعليته بعد أن لم تكن علّة. وهذا قد يُستدلّ به على العلّية مطلقًا، سواء جُعلت فاعلية أو غائية. فإنه يقال: كل ما حدث من الحوادث فإنه يمتنع وجود علّته التامّة في الأزل، فإذن قد حدثت علّيته - علّية الفاعل والغاية - بعد أن لم تكن. فيجب أن يكون الأول قد صار علّة فاعلية وغائية بعد أن لم يكن لكل ما يحدث على قولكم، وهذا يبطل ما ذكرتموه فيه. ثم يقال: إذا كان هذا جائزًا فيه، جاز أن يكون حدوث الأفلاك لحدوث علّية حدوثها، وأن تكون قبلها حوادث قائمة به أو منفصلة عنه متعاقبة، ليس فيها ما هو قديم بعينه. (در٩، ٢٨٧، ١٨)

- «العلّة» إن كانت تامة وجبَ طردها، وإن لم تكن تامة جاز تخلّف الحكم عنها لفوات شرط، أو وجود مانع، ويُسمّى ذلك، «تخصيصًا» و«نقضًا» (ر١، ٣٩، ١٢)

- مجردُ عدم الانعكاس لا يدلّ على فساد العلّة إلّا إذا وجد الحكم بدون العلّة من غير أن تخلفها علّة أخرى (ر١، ٣٩، ١٦)

- الحكم لا بدّ له من علّة (ر١، ١٠٨، ٣)

- إن أثبت (المعترض على الفقهاء) العلّة كان «برهان علّة»، وإن أثبت دليلها كان «برهان دلالة» (ر١، ١٢٩، ١٠)

- «اقتران المعلول بعلّته» فإذا أريد بِ«العلّة» ما يكون مُبدِعًا للمعلول فهذا باطل بصريح العقل (ر١، ١٥٥، ٢١)

- إذا أريد بِ«العلّة» ما ليس كذلك، كما يمثّلون به (الفلاسفة) من حركة الخاتم بحركة اليد، وحصول الشعاع عن الشمس، فليس هذا من باب «الفاعل» في شيء (ر١، ١٥٦، ٣)

- الذين يجعلون «العلّة» و«الدليل» يراد به هذا أو هذا أقرب إلى المعقول من جعل هؤلاء «الدليل» لا يكون إلّا من مقدّمتين (ر١، ١٨١، ٥)

- العلّة المستلزمة للمعلوم يمكن الاستدلال بها (ر١، ١٩٥، ١٠)

- «قياس الشِبْه» فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما. فإنّ الجامع المشترك بين الأصل والفرع إمّا أن يكون هو «العلّة»، أو «ما يستلزم العلّة»، وما استلزمها فهو «دليلها». وإذا كان الجامع لا «علّة»، ولا «ما يستلزم

العلّة»، لم يكن الاشتراك فيه مقتضيًا للاشتراك في الحكم، بل كان المشترك قد يكون معه العلّة، وقد لا يكون. فلا يعلم حينئذٍ أنّ علّة الأصل موجودة في الفرع، فلا يعلم صحة القياس (ر١، ٢٠٤، ٤)

- إثبات العلّة في الأصل لا بدّ فيها من «الدوران» أو «التقسيم» (ر١، ٢٠٩، ٢٦)

- إذا كان الوصف المشترك وهو المسمّى بِ«الجامع»، و«العلّة»، أو «دليل العلّة»، أو «المناط»، أو ما كان من الأسماء، إذا كان ذلك الوصف ثابتًا في الفرع، لازمًا له، كان ذلك موجبًا لصدق المقدّمة الصغرى (ر١، ٢١١، ١٢)

- إنّ «العلّة» إنّما يراد بها «المعرّف»، وهو الأمارة، والعلامة، والدليل؛ لا يراد بها «الباعث» و«الداعي» (ر١، ٢١٢، ٨)

- (العلّة) يراد بها «الداعي»، وهو «الباعث» - وهذا قول أئمّة الفقهاء وجمهور المسلمين - فإنّه يقول ذلك في علل الأفعال. وأمّا غير الأفعال فقد تُفسّر «العلّة» فيها بِ«الوصف المستلزم»، كاستلزام الإنسانيّة لِ«الحيوانيّة»، والحيوانيّة لِ«الجسمية»، وإن لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر في الآخر (ر١، ٢١٢، ١٠)

- قولهم (الفلاسفة): «وإن كان لا علّة له سواه فجائز أن يكون علّة لخصوصه لا لعمومه». فيقال: هذا هو في معنى السؤال الأول. وهو أن يكون الحكمُ ثَبَتَ لذات المحل، لا لأمر منفصل، وهو التعليل بالعلّة القاصرة الواقفة على مورد النص (ر١، ٢٣٨، ٢١)

- سائر ما تثبت به العلّة من «الدوران والمناسبة» وغير ذلك إذا أخذ معه، «السبر والتقسيم» أمكن كون «القياس» قطعيًا (ر١، ٢٣٩، ٣)

- العلّة تقال على العلّة التامّة، وهي المستلزمة لمعلولها، فهذه متى انتقضت بطلت بالاتفاق. وتقال على العلّة المقتضية أوّلًا، وتُسمّى المؤثّرة ويُسمّى السبب دالًا ودليل العلّة ونحو ذلك. فهذه إذا انتقضت لفرق مؤثّر يفرّق فيه بين صورة النّقض وغيرها من الصُور لم تَفسُد. ثم إذا كانت صورة الفرع التي هي صورة النّزاع في معنى صورة النّقض ألحِقت بها، وإن كانت في معنى صورة الأصل أُلحِقت بها. فمن قال: إن العلّة لا يجوز تخصيصها مطلقًا لا لفوات شرط ولا لوجود مانع فهذا مُخطِئ قطعًا، وقوله مخالف لإجماع السلف كلّهم الأئمة الأربعة وغيرهم، فإنهم كلّهم يقولون بتخصيص العلّة لمعنى يُوجِب الفرق، وكلامهم في ذلك أكثر من أن يُحْصَر. وهذا معنى قول من قال: تخصيصها مذهب الأئمة الأربعة. والقول بالاستحسان المخالف للقياس لا يمكن إلّا مع القول بتخصيص العلّة. وما ذكروه من اعتراض النص على قياس الأصول فهو أحد أنواع تخصيص العلّة، وهذا تسليم منهم لكون العلّة تقبل التخصيص في الجملة. وأما من جوَّز تخصيص العلّة بمجرّد دليل لا يُبيِّن الفرق بين صورة التخصيص وغيرها فهذا مورِد النزاع في الاستحسان المخالف للقياس وغيره. ثمّ هذه العلّة إن كانت مستنبطة وخُصَّت بنصٍّ، ولم يُبَيِّن الفرق المعنوي بين صورة التخصيص وغيرها فهذا أضعف ما يكون. وهذا هو الذي كان ينكره كثيرًا الشافعي وأحمد وغيرهما على من يفعله من أصحاب

أبي حنيفة وغيرهم. وكلام أحمد فيما تقدَّم أراد به هذا، فإنَّ العلّة المبيّنة لم تُعلَم صحَّتها إلّا بالرأي، فإذا عارضها النصُّ كان مُبطِلًا لها. والنصُّ إذا عارض العلَّة دلَّ على فسادها، كما أنه إذا عارض الحكم الثابت بالقياس دلَّ على فساده بالإجماع. وأما إذا كانت العلَّة منصوصة، وقد جاء نصٌّ بتخصيص بعض صور العلَّة، فهذا ممّا لا ينكره أحمد، بل ولا الشافعي وغيرهما، كما إذا جاء نصٌّ في صورة ونصٌّ يخالفه في صورة أخرى، لكن بينهما شبه لم يقم دليل على أنَّه مناط الحكم فهؤلاء يقرُّون النصوص، ولا يقيسون منصوصًا على منصوص يخالف حكمه، بل هذا من جنس الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة: ٢٧٥). وهذا هو الذي قال أحمد فيه: "أنا أذهب إلى كل حديث كما جاء، ولا أقيس عليه"، أي لا أقيس عليه صورة الحديث الآخر، فأجعل الأحاديث متناقضة، وأدفع بعضها ببعض، بل أستعملها كلَّها. والذين يدفعون بعض النصوص ببعض يقولون: الصورتان سواء لا فرق بينهما، فيكون أحد النصَّين ناسخًا للآخر. ومثل هذا كثيرًا ما يتنازع فيه فقهاء الحديث ومن ينازعهم ممّن يقيس منصوصًا على منصوص، ويجعل أحد النصَّين منسوخًا لمخالفته قياس النصِّ الآخر في طيِّ هذا القياس. (حسن، ٦٩، ١١)

- ليس العكس شرطًا في صحّة العلّة لجواز الحكم بعلل، وهذا قول أصحابنا، ومقتضى كلام إمامنا، وكذلك هو قول جمهور الفقهاء والأصوليين. (سود، ٤٢٤، ١٠)

- الطَّرْدُ وحده ليس بدليل على صحة العلة، في قول أصحابنا، وظاهِرِ كلام إمامنا، وبه قال ابن الباقلاني، والجرجاني، وأكثر الحنفية، والسرخسي، وأكثر الشافعية والمتكلمين، خلافًا لبعض الشافعية، ولبعض الحنفية. (سود، ٤٢٧، ١٦)

- ليس من شرط صحة المعارضة أن يعكسها في الفرع، ويجوز أن يذكر في الأصل علة وفي الفرع أخرى، لأن العلة قد تكون صفة شرعية أو حكمًا هو معكوس على أصله لا على أصل المستدل، والوصف في الفرع قد يكون ثابتًا على الأصل على أصله، وقال بعضهم: إن لم يعكسها في الفرع لم يحصل. (سود، ٤٤٣، ٩)

- من المعلوم أن كون الشيء علّة لنفسه أو جزء علّة لنفسه أو شرط علّة نفسه ممتنع بأيّ عبارة عبّر عن هذا المعنى. فلا يكون فاعل نفسه ولا جزءًا من الفاعل ولا شرطًا في الفاعل لنفسه ولا تمام الفاعل لنفسه ولا يكون مؤثّرًا في نفسه ولا تمام المؤثّر في نفسه، فالمخلوق لا يكون ربّ نفسه ولا يحتاج الرب نفسه بوجه من الوجوه إليه في خلقه إذ لو احتاج إليه في خلقه لم يخلقه حتى يكون ولا يكون حتى يخلقه فيلزم الدور القبلي لا المعي، وإذا لم يكن مؤثّرًا في نفسه فلا يكون مؤثّرًا في المؤثّر في نفسه وهذا ممتنع . . .، فيمتنع تقدير واجبين كل منهما مؤثّر في الآخر بوجه من الوجوه فامتنع أن يكون الواجب بنفسه مفتقرًا في شيء من لوازمه إلى غيره سواء قدر أنه واجب أو ممكن، وهذا مما يعلم به امتناع أن يكون للعالم صانعان فإن الصانعين إن كانا مستقلّين كل منهما فعل الجميع كان هذا متناقضًا ممتنعًا لذاته فإن

فعل أحدهما للبعض يمنع استقلال الآخر به فكيف باستقلاله به، ولهذا اتّفق العقلاء على امتناع اجتماع مؤثّرين تامّين في أثر واحد لأن ذلك جمع بين النقيضين إذ كونه وجد بهذا وحده يناقض كونه وجد بالآخر وحده، وإن كانا متشاركين متعاونين فإن كان فعل كل منهما مستغنيًا عن فعل الآخر وجب أن يذهب كل إله بما خلق فتميّز مفعول هذا عن مفعول هذا ولا يحتاج إلى الارتباط به وليس الأمر كذلك بل العالم كله متعلّق بعضه ببعض هذا مخلوق من هذا وهذا من هذا وهذا من هذا وهذا محتاج إلى هذا من جهة كذا وهذا محتاج إلى هذا من جهة كذا لا يتمّ شيء من أمور شيء من العالم إلّا بشيء، وهذا يدلّ على أن العالم كله فقير إلى غيره لما فيه من الحاجة. ويدلّ على أنه ليس فيه فعل لاثنين بل كله مفتقر إلى واحد. (من١، ١٩٢، ١١)

- أمّا العلّة التي هي فعل فاعل المعلول فهي لا يعقل فيها مقارنتها للمعلول في الزمان، وهم يمثّلون تقدّم العلّة على المعلول بالذات دون الزمان بتقدّم حركة اليد على حركة الخاتم وتقدّم حركة الصوت وغير ذلك وجميع ما يمثّلون به إمّا أن يكون شرطًا لا فاعلًا وإمّا أن يكون متقدّمًا بالزمان. وأما فاعل غير متقدّم فلا يعقل قطّ. (من٢، ٢١، ٢٢)

علة تامة

- العلّة التامة: هي التي تستلزم معلولها، لا يتأخّر عنها معلولها، ولا يقف اقتضاؤها على غيرها. (در١، ٣٩٥، ١٥)
- أجزاء الحركات متعاقبة شيئًا بعد شيء، فالمقتضى لكل من تلك الأجزاء يمتنع أن يكون موجبًا تامًّا في الأزل، لأنه لو كان كذلك للزم أن يقارنه موجبه، فإن العلّة التامة لا يتأخّر عنها معلولها. وحينئذٍ يلزم كون المحدث قديمًا وهو ممتنع، أو يقال: ذلك جاز حدوث الحركات المتأخّرة عن موجب قديم، فيجور أن يتحرّك الشيء بعد أن لم يكن متحرّكًا بدون سبب حادث، وهذا يبطل قولكم، وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتًا في الأزل لزم أن يكون حادثًا، والقول في حدوثه كالقول في حدوث غيره، فيمتنع أن يحدث هو أو غيره عن علّة تامّة قديمة، فإذا لم يكن في الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه شيء حادث، فامتنع صدور الحركات عن غير متحرّك. (در٣، ٤١٢، ٥)

علة تامة في الأزل

- امتنع أن يكون علّة تامة في الأزل لشيء من الأشياء ولكن ذاته تستلزم ما يقوم بها من الأفعال شيئًا بعد شيء. وكلّما تمّ فاعلية مفعول وجد ذلك المفعول كما قال تعالى ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) فكلما كوّن الشيء كوّنه فحصل المكوّن عقب تكوينه وهكذا الأمر دائمًا، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن وتمام تكوينه وتخليقه لم يكن موجودًا في الأزل بل إنما تمّ تخليقه وتكوينه بعد ذلك وعند تمام التكوين والتخليق حصل المكوّن المخلوق عقب التكوين والتخليق لا مع ذلك في الزمان فأين هذا القول من قولكم (الفلاسفة). (ب١، ٢٧٦، ٤)

علة غائية

- القلب فقير بالذات إلى الله من وجهين: من جهة العبادة، وهي العلّة الغائية، ومن جهة

الاستعانة والتوكّل؛ وهي العلّة الفاعلة. فالقلب لا يصلح، ولا يفلح، ولا ينعم، ولا يسرّ، ولا يلتذّ، ولا يطيب، ولا يسكن، ولا يطمئن، إلّا بعبادة ربّه وحبّه والإنابة، ولو حصل له كل ما يلتذّ به من المخلوقات، لم يطمئنّ، ولم يسكن إذ فيه فقر ذاتي إلى ربّه، من حيث هو معبوده ومحبوبه ومطلوبه، وبذلك يحصل له الفرح والسرور واللذّة والنعمة والسكون والطمأنينة. (ع، ١٠٨، ٦)

علة فاعلة

- اتّفق العقلاء على أنه لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلًا للآخر لا بمعنى كونه علّة فاعلة ولا بغير ذلك من المعاني. وأما كون كل من الشيئين شرطًا للآخر فإنه يجوز وهذا هو الدور المعيّ وذاك هو الدور القبلي. (ب٣، ٨٨، ٢٨)
- الذات لا تكون إلّا بصفاتها اللازمة وصفاتها لا تكون إلّا بها، وإذا سمّى المسمّى هذا افتقارًا أو سمّى هذه أجزاء وسمّى هذا الاجتماع تركيبًا لم يكن في هذه التسمية ما يوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقرًا إلى فاعل، وما جعله افتقارًا ليس هو افتقار المفعول إلى الفاعل والمعلول إلى العلّة الفاعلة وإنّما هو تلازم ومن سمّاه افتقارًا لا يمكنه أن يفسّره إلّا بافتقار المشروط إلى الشرط والشرط إلى المشروط، ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع عليه. وإنما الممتنع أن يفتقر إلى مباين له فيكون وجود الواجب متوقّفًا على وجود مباين، فإن كان المباين علّة له لم يكن موجودًا بنفسه بل ممكنًا له فاعل وعلّة وإن قدّر أنه شرط فيه وهو غني عنه، وما كان مشروطًا بما هو غني عنه لم يكن موجودًا بنفسه فلا يجوز أن يكون الرب الخالق تعالى الذي له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقّفًا على شيء مباين له بل ولا على شيء غني عنه بوجه من الوجوه لا على فاعل ولا شرط وهذا هو الذي يقوم عليه الدليل. (ب٣، ٢٦٩، ٢٠)
- القلب فقير بالذات إلى الله من وجهين: من جهة العبادة، وهي العلّة الغائية، ومن جهة الاستعانة والتوكّل؛ وهي العلّة الفاعلة. فالقلب لا يصلح، ولا يفلح، ولا ينعم، ولا يسرّ، ولا يلتذّ، ولا يطيب، ولا يسكن، ولا يطمئن، إلّا بعبادة ربّه وحبّه والإنابة، ولو حصل له كل ما يلتذّ به من المخلوقات، لم يطمئنّ، ولم يسكن إذ فيه فقر ذاتي إلى ربّه، من حيث هو معبوده ومحبوبه ومطلوبه، وبذلك يحصل له الفرح والسرور واللذّة والنعمة والسكون والطمأنينة. (ع، ١٠٨، ٧)

علة قاصرة

- الحكم يعلّل تارة بِـ«علّة متعدّية» وتارة بِـ«علّة قاصرة». والتعليل بِـ«القاصرة» إذا كانت «منصوصة» جائز باتفاق الفقهاء (ر١، ٢٣١، ٥)

علة متعدّية

- الحكم يعلّل تارة بِـ«علّة متعدّية» وتارة بِـ«علّة قاصرة». والتعليل بِـ«القاصرة» إذا كانت «منصوصة» جائز باتفاق الفقهاء (ر١، ٢٣١، ٥)

علة مستنبطة

- العلة المستنبطة لا بُدَّ من دليلٍ يدلّ على صحّتها، وذلك الدليل هو كونها مؤثّرةً في

الحكم، وسلامتها على الأصُول من نَقْض أو مُعَارضة، ويجوز أن يجعل وَصْف العلة الدالّ على الحكم وصفًا نافيًا، ويجوز أن يجعل وصفًا مُثبتًا، سواء في ذلك الأوصاف الذاتية والحكمية. (سود، ٣٨٦، ١٧)

علة مناسبة

- العلّةُ المناسبة مُقَدَّمة على غير المناسبة، والمطَّردة مقدمة على المخصوصة إذا قبلت، وكذلك تُقَدّم المنعكسة على غير المنعكسة، هذا كلام إسماعيل ابن المنى. (سود، ٣٧٨، ٧)

علل

- من لا يثبت «الأسباب» و«العلل» من أهل الكلام، كالجهم وموافقيه في ذلك مثل أبي الحسن وأتباعه، يجعلون المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد، من غير أن يكون أحدهما سببًا للآخر ولا مولّدًا له (ر١، ١٠٨، ١٠)

علل الأحكام

- تدبُّر العموم والخصوص من ألفاظ الشرع ومعانيه التي هي علل الأحكام - هو الأصل الذي تُعرف منه شرائع الإسلام. (حسن، ١١٣، ٢)

علل عقلية وشرعية

- تنقسم العلل العقلية والشرعية إلى ما يؤثّر في معلولها، وإلى ما يؤثّر فيها معلولها، مثالُ الأول وجودُ علة الأصل في الفرع، فذلك مؤثّر في نقل حكمه أيضًا، ومثالُ الثاني الطَّرْد والعَكْسُ لوصف في الأصل فذلك مؤثر في كونه علّةً حكم الأصل. (سود، ٣٨٩، ٥)

علل لا تتناهى

- إذا قال القائل علل لا تتناهى أو ممكنات لا تتناهى كل منها مترجّح أو معلول بالآخر توهّم الذهن أن هذا يتضمّن تقدير موجودات في الخارج كل منها معلول الموجود الآخر، وأن الأمر هكذا إلى غير نهاية ولهذا أراد طائفة أن يبطلوا هذا التسلسل بجنس ما يبطلون به الآثار التي لا تتناهى كالحركات التي لا تتناهى. وهذا غلط فإن المقدّر هو أمور ليس فيها ما يوجد بنفسه بل لا يوجد إلّا بعلّة مباينة لها موجودة وكلها بهذه المثابة إلى غير نهاية وهذا في الحقيقة تقدير معدومات بعضها علّة لبعض في وجوده إلى غير نهاية من غير أن يوجد شيء منها. وكما أن المعدوم إذا قدّر أنه معلّل بعلل معدومة إلى غير نهاية مع أنه لم يوجد ولم يوجد شيء منها كان باطلًا، وإن قدّر وجوده مع ذلك كان جمعًا بين النقيضين، وإذا كان تقدير معلول معدوم بعلّة معدومية تقتضي وجوده ولم يوجد ممتنعًا في بديهة العقل من جهة أنه لم يوجد ومن جهة أن علّته ليست موجودة فكثرة هذه العلل أولى بالامتناع وتسلسلها إلى غير نهاية أعظم وأعظم في الامتناع. فكذلك إذا قدّر ما هو معلول ممكن لا يوجد إلّا بموجد يوجده وقدّر أنه ليس هناك موجود يوجد فإن وجوده يكون ممتنعًا. فإن قدّر موجودًا كان جمعًا بين النقيضين وتسلسل هذه المعلولات من غير أن تنتهي إلى موجود بنفسه أعظم من الامتناع لكن من توهّم أنها موجودات متسلسلة التبس عليه

الأمر وتقدير كونها موجودات متسلسلة ممتنع في نفسه بل هو جمع بين النقيضين. لأن التقدير أنه ليس فيها ما يوجد بنفسه ولا يوجد إلّا بموجد موجود وإذا لم يكن فيها موجود بنفسه ولا موجد موجود امتنع أن يكون فيها إلّا معدوم. فتقدير وجودها جمع بين النقيضين. وبيان ذلك أن كلّا منها هو مفتقر إلى موجد يوجده فلا يوجد بنفسه وعلّته لم توجد بنفسها فليس فيها موجود بنفسه وليس هنا علّة موجودة بنفسها. (ب٣، ١٧٠، ٤)

علم

- العلم في الشاهد علّة كون العالم عالمًا، والقدرة علّة كون القادر قادرًا وعلى هذا النحو باقي الصفات والعلّة لا تختلف لا شاهدًا ولا غائبًا، وأيضًا فإن حدّ العالم في الشاهد من قام به العلم والقادر من قامت به القدرة وعلى هذا النحو والحدّ لا يختلف شاهدًا ولا غائبًا. (ب٤، ٢٧، ١٢)

- العلم يدرك الوجود المشترك كما يدرك الماهية المشتركة، فالمشترك ثبوته في الذهن لا في الخارج، وما في الخارج ليس فيه اشتراك البتّة، والذهن إن أدرك الماهية المعيّنة الموجودة في الخارج لم يكن فيها اشتراك وإنما الاشتراك فيما يدركه من الأمور المطلقة العامة وليس في الخارج شيء مطلق عام يوصف بالإطلاق والعموم؟ وإنما فيه المطلق لا بشرط الإطلاق وذلك لا يوجد في الخارج إلّا معيّنًا، فينبغي للعاقل أن يفرّق بين ثبوت الشيء ووجوده في نفسه، وبين ثبوته ووجوده في العلم، فإن ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي، وأما هذا فيقال له الوجود الذهني والعلمي. وما من شيء إلّا له هذان الثبوتان والعلم يعبّر عنه باللفظ ويكتب اللفظ بالخط فيصير لكل شيء أربعة مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، وجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي. (ح، ١٦، ٣)

- العلم نوعان: أحدهما العملي، وهو ما كان شرطًا في حصول المعلوم، كتصوّر أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقّف على العلم به محتاج إليه، والثاني: العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحدانية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها، والشرع مع العقل هو من هذا الباب، فإن الشرع المنزّل من عند الله ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا؛ فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالمًا به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ولو لم يعلمه لكان جاهلًا ناقصًا. (در١، ٨٨، ١٢)

- قد يُراد بلفظ المعرفة العلم الذي يكون معلومه معيّنًا خاصًا، وبالعلم الذي هو قسيم المعرفة ما يكون المعلوم به كليًا عامًا، وقد يراد بلفظ المعرفة ما يكون معلومه الشيء بعينه، وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين في الأصل. (در٣، ١٣٨، ٣)

- كون العلم ضروريًا ونظريًا، والاعتقاد قطعيًا وظنيًا، أمور نسبية، فقد يكون الشيء قطعيًا عند شخص وفي حال، وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول، فضلًا عن أن يكون مظنونًا، وقد يكون الشيء ضروريًا لشخص وفي حال، ونظريًا لشخص آخر وفي حال أخرى. وأما ما أخبر به الرسول، فإنه حق في نفسه، لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم، فهو الحق الذي لا يقبل النقيض، ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقًا. (در٣، ٣٠٤، ٦)

- من جعل العلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة، وجعل الإرادة هي المريد، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر - كان مخالفته للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية، وقول هذه المقالة أنه يمكن أن يكون المتكلّم هو الكلام، والمتحرّك هو الحركة، والمصلّي هو الصلاة، والصائم هو الصوم، وأمثال ذلك، وإن فُرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة، بل هذا تحكّم، ويلزمه أن يكون الإنسان الناطق نفس النطق، والفرس الصاهل نفس الصهيل، والحمار الناهق نفس النهيق، والجسم الحسّاس المتحرّك بالإرادة نفس الإحساس والحركة الإرادية، ويلزمه أيضًا أن يجعل نفس الحسّ نفس الحركة، ونفس الحيوانية نفس الناطقية، ونفس الصاهلية نفس الناهقية. وما أحقّ هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٣٩). (در٣، ٤٢٧، ١١)

- العلم الحاصل في النفس لا تنضبط أسبابه، ومنه ما يحصل دفعة، كالعلم بما أحسّه. ومنه ما يحصل شيئًا بعد شيء، كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة، والعلم بمدلول القرائن التي لا يمكن التعبير عنها. (در٧، ٤٢٤، ١٣)

- العلم ثلاثة أنواع: أحدها: هو الذي يُعرَف بالعقل. والثاني: المعرفة التي لا تحصل إلّا بالسمع. والثالث: ما لا سبيل إلى معرفته لا بعقل ولا بسمع. فالأول: المعرفة المطلقة المجملة بأن هذه المحدَثات التي يعجز عنها الخلق لا بدّ لها من صانع. ولكن هذه المعرفة لا تفيد معرفة عينه ولا أسمائه، فإن المحدَثات إنما تدلّ على فاعل ما مطلق من حيث الجملة. وكذلك سائر ما يُذكر من البراهين القياسية، فإنما تدلّ على أمر مطلق كلّي، إذ كان البرهان المنطقي العقلي لا بدّ فيه من قضية كلّية، والنتيجة موقوفة على جميع المقدّمات، فإذا كان المدلول عليه لم تُعرَف عينه قبل الاستدلال، لم يدلّ هذا الدليل إلّا على أمر مطلق كلّي. وإيضاح ذلك أنه إذا استدلّ بحدوث المحدَثات على أن له محدِثًا، وبإمكان الممكنات على أن هناك واجبًا، فإنه لم يعرف إلّا وجود محدِث واجب بنفسه. وهذا معنى كلّي مطلق لا يمنع تصوّر معناه من وقوع الشركة فيه، فلا يكون في ذلك معرفة عينه، ولو وُصِف هذا بصفات مطلقة لم يخرجه ذلك عن أن يكون مطلقًا كليًا... ومثال هذا من علم بالدليل وجود نبيٍّ مرسل أرسله الله إلى خلقه ولم يعلم عينه، فهذا قد علمه علمًا مطلقًا. وأما من قال: إن هذا النبي إنما يُوجد مطلقًا لا معيّنًا، فهذا قد نفى وجوده في الخارج. فإذا تبيّن أن القياس العقلي البرهاني لا يفيد إلّا معرفة مطلقة كلية، فمعلوم أن أسماءه لا تُعرف إلّا بالسمع،

فبالسمع عُرفت أسماء الله وصفاته التي يوصف بها من الكلام. (الثاني) ولولا السمع لما سُمِّي ولا ذُكر ولا حُمد ولا مُدح ولا نُعِت ولا وُصِف. فإن كان هذا هو الذي أرادوه بمعرفة عينه ومن هو، فلا ريب أنه لا يحصل إلّا بالسمع، وإن أراد بذلك معرفة أخرى، مثل المعرفة بسائر نعوته التي أخبرت بها الرسل، فهذا أيضًا يُعلم بالسمع، ومنها ما لا يُعلم بمجرّد القياس العقلي، ومنها ما قد تنازع الناس هل يُعلم بالعقل أم لا؟ وأما معرفة عين المسمَّى الموصوف الذي عُلِم وجوده، فهذا في المخلوقات يُعرف بالإحساس ظاهرًا أو باطنًا: إما بالإحساس بعينه، أو بالإحساس بخصائصه. فمن علم اسم شخص ونعوته، أو اسم أرض وحدودها، فإنه يعرف عينها بالرؤية: إما بمخبر يخبره أن هذا المعنى هو الموصوف المسمَّى، وإما بأن يرى اختصاص ذلك المعيّن بتلك الأسماء والصفات. وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ (البقرة: ١٤٦). فمن عرف نعوت النبي صلّى الله عليه وسلّم التي نُعت بها في الكتب المتقدّمة، ثم رآه ورأى خصائصه، علم أن هذا هو ذاك، لعدم الاشتراك في تلك الصفات. وهذه المعرفة قد تكون بمشاهدة عينه كالذين شاهدوه، وقد لا تكون بمشاهدة عينه، بل بطرق أخرى يُعلم بها أنه هو، كما يُعلم أن القرآن تُلقِّي عنه، وأنه هاجر من مكة إلى المدينة ومات بها، وأنه هو المذكور في الأذان، وهو الذي يسمّيه المسلمون محمدًا رسول الله، وهو صاحب هذه الشريعة التي عليها المسلمون. فهذه الأمور تُعرف بها عينه من غير مشاهدة... فالأمور الغائبة لا يمكن معرفتها ولا التعريف بها إلّا بما بينها وبين الأمور الشاهدة من المشابهة. لكن إذا عَرَف أنه لا شركة في ذلك، علم أنه واحد معيّن من علم بعض صفاته. وإن جوَّز فيه الشركة لم يعلم عين ذاك. ففي الجملة معرفة عين من علم بعض صفاته قد يحصل بالسماع، وقد يحصل بالعيان، وقد يحصل بالاستدلال. والعلم بالموصوف قد يُعلَم بطرق متعدّدة، فمن عَلِمَ نعت الملك ثم رآه فقد يعلم عينه لما استقرّ عنده من معرفة صفاته. وقد يَعلَم ذلك بمن يخبره أن ذلك المسمَّى الموصوف هو هذا المعيّن. (در٩، ٨، ١)

- من المعلوم أن العلم يحصل في قلب العبد تارة بما يسمعه من الناس من البيان والتعليم: إما إرشادًا إلى الدليل العقلي، وإما إخبارًا بالحق الواقع. وتحصل تارة بما يقذفه في قلبه من النظر والاعتبار والاستدلال الذي ينعقد في قلبه، كما يحصل تارة بكسبه واستدلاله. ويحصل تارة بما يضطرّه الله إليه من العلم من غير اكتساب منه، وإن كان العلم الذي حصل باكتسابه ونظره هو مضطرّ إليه في آخر الأمر. فلا يمكن العالم العارف، بعد حصول المعرفة في قلبه بدليل أو غير دليل، أن يدفع ذلك عن قلبه، اللهم إلّا بأن يسعى فيما يوجب نسيانه وغفلته عن ذلك العلم. وقد لا يمكنه تحصيل الغفلة والنسيان. (در٩، ٢٨، ١٥)

- كون العالم محلًا للعلم شرط في حصول العلم، فإن حصول العلم للعالم بدون اتّصافه به وقيامه به ممتنع. فلا يكون العقل، الذي هو العلم، حاصلًا للعاقل، إلّا إذا كان العاقل، الذي هو العالم، محلًّا لذلك العقل

الذي هو العلم، كما أن المحب لا يكون محبًّا، إلّا إذا كانت المحبة قائمة به، وكذلك في الإرادة والكلام وسائر الصفات. وهذا أصل مطرد لأهل السنّة: أن الصفة إذا قامت بمحل، عاد حكمها على ذلك المحل، ولم يتّصف بتلك الصفة غير ذلك المحل. (در١٠، ٥٨، ١٤)

- العلم إما تصوّر وإما تصديق، وكل منهما إما بديهي وإما نظري... والنظري منهما لا بدّ له من طريق يُنال به (ر١، ٣١، ٢)

- العلم بأنّ اللفظ دالٌّ على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصوّر المعنى (ر١، ٣٧، ٢٢)

- كون العلم بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون «القضية» يقينية أو ظنية» (ر١، ٤٠، ١٩)

- الغرض بالسؤال عن «العلم» التعرّضُ لتفصيله، وإنّما الغرض «معرفة العلمية بأخصّ وصف العلم» (ر١، ٤٣، ٢٣)

- «العلم هو المعرفة»؛ وهذا حدّ لفظيّ (ر١، ٩٧، ٥)

- لو توقف تصوّر «العلم» على غيره لزم الدور (ر١، ٩٧، ١٦)

- حصر حصولِ العلم على «القياس» قول بغير علم (ر١، ١٠٣، ٣)

- «عدم العلم» ليس «علمًا بالعدم»، و«عدم الوجدان» لا يستلزم «عدم الوجود» (ر١، ١١٤، ١٢)

- العلم بِ«النتيجة» - وهو أنّ «هذين المعنيين ضدّان، فلا يجتمعان» - يمكن بدون العلم بالمقدّمة الكبرى - وهو أنّ «كل ضدّين لا يجتمعان». فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذي خصّوه (الفلاسفة) باسم «البرهان» (ر١، ١٢٢، ٥)

- العلم بالأعيان - معيّنة وبأنواع الكليّات - يحصل أيضًا في النفس بالبديهة والضرورة (ر١، ١٢٧، ١٩)

- لا يجوز أن يقال: إنّ العلم بِ«الأشخاص» موقوف على العلم بِ«الأنواع والأجناس»، ولا أنّ العلم بِ«الأنواع» موقوف على العلم بِ«الأجناس» (ر١، ١٢٧، ٢٥)

- العلم باستلزام المعيّن للمعيّن المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأنّ كلّ معيّن من معيّنات القضية الكلية يستلزم النتيجة (ر١، ١٥٩، ٤)

- «إنّ العلم المطلوب لا يحصل إلّا بمقدّمتين، لا يزيد ولا ينقص» قولٌ لا دليل عليه، بل هو باطل (ر١، ١٦٨، ١٦)

- لو لزم أن يذكر كل ما يتوقف عليه العلم وإن كان معلومًا كانت المقدمات أكثر من اثنتين، بل قد تكون أكثر من عشر (ر١، ١٧٧، ١٠)

- العلم له "ثلاث مراتب" علم بالجنان، وعبارة باللسان، وخط بالبنان؛ ولهذا قيل: إن لكل شيء أربع وجودات: وجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي. وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، واللسان، والبنان؛ لكن الوجود العيني هو وجود الموجودات في أنفسها والله خالق كل شيء، وأما الذهني الجناني فهو العلم بها الذي في القلوب، والعبارة عن ذلك هو اللساني، وكتابة ذلك هو الرسمي البناني، وتعليم الخط يستلزم تعليم العبارة واللفظ، وذلك يستلزم تعليم العلم. (فت١٢، ١١١، ١٧)

- العلم أصل العمل وأصل الإرادة والمحبّة وغير ذلك، وهو مستلزم له ما لم يحصل

معارض مانع. فالعلم بالحق يوجب اتباعه إلّا لمعارض راجع: مثل اتباع الهوى بالاستكبار ونحوه. (فت١٥، ٢٤٠، ١٠)

- العلم نوعان: أحدهما تابع، والثاني متبوع. والوصفان يجتمعان في العلم غالبًا أو دائمًا، فعلمنا بما لا يفتقر إلى علمنا كعلمنا بوجود السموات والأرض، وكذلك علمنا بالله وأسمائه وصفاته، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والنبيين، وغير ذلك: علم تابع انفعالي. وعلمنا بما يقف على علمنا مثل ما نريده من أفعالنا علم فعلي متبوع، وهو سبب لوجود المعلوم. وكذلك علم الله بنفسه المقدّسة تابع غير مؤثّر فيها، وأما علمه بمخلوقاته فهو متبوع وبه خلق الله الخلق، ... فإن الإرادة مستلزمة للعلم في كل مريد، كما أن هذه الصفات مستلزمة للحياة، فلا إرادة إلّا بعلم، ولا إرادة وعلم إلّا بحياة، وقد يجوز أن يقال: كله علم، فهو تابع للمعلوم مطابق سواء كان سببًا في وجود المعلوم أو لم يكن، فيكون إطلاق المتكلّمين أحسن وأصوب من إطلاق المتفلسفة: إن كل علم فهو فعلي متبوع. (فت١٩، ١٢٩، ١٢)

- أما العلم الذي يجب على الإنسان عينًا كعلم ما أمر الله به، وما نهى الله عنه، فهو مقدّم على حفظ ما لا يجب من القرآن، فإن طلب العلم الأول واجب، وطلب الثاني مستحبّ، والواجب مقدّم على المستحبّ. وأما طلب حفظ القرآن: فهو مقدّم على كثير مما تسمّيه الناس علمًا: وهو إما باطل، أو قليل النفع. وهو أيضًا مقدّم في التعلّم في حق من يريد أن يتعلّم علم الدين من الأصول والفروع، فإن المشروع في حق مثل هذا في هذه الأوقات أن يبدأ بحفظ القرآن، فإنه أصل علوم الدين، بخلاف ما يفعله كثير من أهل البدع من الأعاجم وغيرهم، حيث يشتغل أحدهم بشيء من فضول العلم، من الكلام، أو الجدال، أو الخلاف، أو الفروع النادرة، أو التقليد الذي لا يحتاج إليه، أو غرائب الحديث التي لا تثبت، ولا ينتفع بها، وكثير من الرياضات التي لا تقوم عليها حجّة، ويترك حفظ القرآن الذي هو أهمّ من ذلك كله، فلا بدّ في مثل هذه المسألة من التفصيل. والمطلوب من القرآن هو فهم معانيه، والعمل به، فإن لم تكن هذه همّة حافظه لم يكن من أهل العلم، والدين، والله سبحانه أعلم. (فت٢٣، ٥٤، ٤)

- العلم له ثلاث مراتب: علم بالجنان، وعبارة باللسان، وخط بالبنان. ولهذا قيل إن لكل شيء أربع وجودات: وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي، وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، واللسان والبنان، لكن الوجود العيني هو وجود الموجودات في أنفسها والله خالق كل شيء، وأما الذهني الجناني فهو العلم بها الذي في القلوب، والعبارة عن ذلك هو اللسان، وكتابة ذلك هو الرسمي البناني، وتعليم الخط يستلزم تعليم العبارة واللفظ وذلك يستلزم تعليم العلم. (سلف، ٨٥، ١٧)

- العلم يحصل بعدد المخبرين وبصفاتهم وبأمور أخرى تنضمّ إلى الخبر، ومن جعل الاعتبار بمجرّد العدد فقد غلط والأكثرون يقولون العلم الحاصل به ضروري. (نبا، ٢٦٩، ١٢)

- العلم ينقسم إلى قديم ومُحْدَث، فالقديم علم

الله، والمُحْدَثُ ما وَرَاءه. (سود، ٥٦١، ١٧)

- السماع مخاطبات، والرؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويسمّى ذلك كشفًا ومكاشفة، أي: كشف له عنه. (مع، ٣٠، ١)

- العلم أصل العمل، وصحّة الأصول توجب صحّة الفروع، والرجل لا يصدر عنه فساد العمل إلّا لشيئين: إما الحاجة وإما الجهل، فأما العالم بقبح الشيء الغني عنه فلا يفعله، اللهم إلّا من غلب هواه عقله واستولت عليه المعاصي. (نقض، ٤٥، ٩)

علم أعلى

- العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علمًا بِ"موجود" في الخارج (ر١، ١٤٠، ١١)

علم إلّهي

- إن أصل العلم الإلهي، ومبدأه، ودليله الأول، عند الذين آمنوا: هو الإيمان بالله ورسوله، وعند الرسول صلّى الله عليه وسلّم: هو وحي الله إليه. (فت٢، ١، ٨)

علم أوحد

- العلم الأوحد الذي وضع للذات القدسية. هو لفظ الجلالة (اللّه) وإلى هذا الاسم الأعظم تعود جميع الأسماء والصفات. (عقد، ١٦، ٢)

علم بأحوال القلوب

- العلم بأحوال القلوب. - كالعلم بالاعتقادات الصحيحة والفاسدة، والإرادات الصحيحة والفاسدة، والعلم بمعرفة الله ومحبّته، والإخلاص له وخشيته، والتوكّل عليه، والرجاء له، والحب فيه والبغض فيه، والرضا بحكمه والإنابة إليه، والعلم بما يحمد ويذمّ من أخلاق النفوس، كالسخاء والحياء، والتواضع والكبر، والعجب والفخر، والخيلاء، وأمثال ذلك من العلوم المتعلّقة بأمور باطنة في القلوب ونحوه - قد يقال: له: "علم الباطن" أي علم بالأمر بالباطن، فالمعلوم هو الباطن، وأما العلم الظاهر فهو ظاهر يتكلّم به ويكتب، وقد دلّ على ذلك الكتاب والسنّة، وكلام السلف وأتباعهم. (فت١٣، ٢٣٣، ١٠)

علم الباطن

- العلم بأحوال القلوب. - كالعلم بالاعتقادات الصحيحة والفاسدة، والإرادات الصحيحة والفاسدة، والعلم بمعرفة الله ومحبّته، والإخلاص له وخشيته، والتوكّل عليه، والرجاء له، والحب فيه والبغض فيه، والرضا بحكمه والإنابة إليه، والعلم بما يحمد ويذمّ من أخلاق النفوس، كالسخاء والحياء، والتواضع والكبر، والعجب والفخر، والخيلاء، وأمثال ذلك من العلوم المتعلّقة بأمور باطنة في القلوب ونحوه - قد يقال: له: "علم الباطن" أي علم بالأمر بالباطن، فالمعلوم هو الباطن، وأما العلم الظاهر فهو ظاهر يتكلّم به ويكتب، وقد دلّ على ذلك الكتاب والسنّة، وكلام السلف وأتباعهم. (فت١٣، ٢٣٣، ١٦)

- أما إذا أريد بالعلم الباطن العلم الذي يبطن عن أكثر الناس أو عن بعضهم فهذا على نوعين: "أحدهما" باطن يخالف العلم الظاهر. و"الثاني" لا يخالفه. فأما الأول فباطل؛ فمن ادعى علمًا باطنًا أو علمًا بباطن

وذلك يخالف العلم الظاهر كان مخطئًا، إما ملحدًا زنديقًا وإما جاهلًا ضالًا. وأما الثاني فهو بمنزلة الكلام في العلم الظاهر قد يكون حقًا، وقد يكون باطلًا فإن الباطل إذا لم يخالف الظاهر لم يعلم بطلانه من جهة مخالفته للظاهر المعلوم، فإن علم أنه حق قبل، وإن علم أنه باطل رد وإلّا، أمسك عنه. (فت١٣، ٢٣٥، ١٣)

- علم الباطن، الذي هو علم إيمان القلوب ومعارفها وأحوالها، هو علم بحقائق الإيمان الباطنة، وهذا أشرف من العلم بمجرّد أعمال الإسلام الظاهرة. (فرقان، ٧٣، ١٨)

عُلِم بالاضطرار

- الأمور السمعية التي يقال: "إن العقل عارضها"؛ كإثبات الصفات، والمعاد، ونحو ذلك، هي ممّا عُلِم بالاضطرار أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم جاء بها، وما كان معلومًا بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلًا، مع كون الرسول صلّى الله عليه وسلّم رسول الله حقًّا" فقد عُلم بالاضطرار صحّة نبوّته صلّى الله عليه وسلّم، وصدق رسالته، "فمن قدح في ذلك، وادّعى أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم لم يجئ به، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام. (أص، ٢٧٦، ١٨)

علم بالدين

- أما العلم بالدين وكشفه فالدين نوعان: أمور خبرية اعتقادية، وأمور طلبية عملية. فالأول: كالعلم بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. ويدخل في ذلك أخبار الأنبياء وأممهم، ومراتبهم في الفضائل، وأحوال الملائكة، وصفاتهم وأعمالهم، ويدخل في ذلك صفة الجنّة والنار، وما في الأعمال من الثواب والعقاب، وأحوال الصحابة والأولياء وفضائلهم ومراتبهم وغير ذلك. وقد يسمّى هذا النوع "أصول دين" ويسمّى "الفقه الأكبر"، ويسمّى الجدال فيه بالعقل "كلامًا"، ويسمّى "عقائد واعتقادات" ويسمّى "المسائل العلمية، والمسائل الخبرية"، ويسمّى "علم المكاشفة". والثاني: الأمور العملية الطلبية، من أعمال الجوارح والقلب، كالواجبات، والمحرّمات، والمستحبّات، والمكروهات، والمباحات، فإن الأمر والنهي قد يكون بالعلم والاعتقاد. فهو من جهة كونه علمًا واعتقادًا، أو خبرًا صادقًا أو كاذبًا، يدخل في القسم الأول، ومن جهة كونه مأمورًا به أو منهيًّا عنه يدخل في القسم الثاني، مثل شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله، فهذه الشهادة من جهة كونها صادقة مطابقة لخبرها فهي من القسم الأول، ومن جهة أنها فرض واجب، وأن صاحبها بها يصير مؤمنًا يستحقّ الثواب، وبعدمها يصير كافرًا يحلّ دمه وماله فهي من القسم الثاني. (مع، ٥٥، ٨)

علم بالشيء

- العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم، وقالوا: إن صورة المعلومات موجودة في ذات الله تعالى، حتى ابن سينا قال: إن تلك الصفة إذا كانت غير داخلة في الذات، بل كانت من لوازم الذات. ومن كان هذا مذهبًا له كيف يمكنه أن ينكر الصفات؟ وفي الجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة، إلّا أن الصفاتية يقولون: إن الصفات قائمة بالذات،

والفلاسفة يقولون: إن هذه الصورة العقلية عوارض متقوّمة بالذات والذي تسمّيه الصفاتية صفة يسمّيه الفلسفي عارضًا، والذي يسمّيه الصفاتي قيامًا، يسمّيه الفلسفي قوامًا وتقوّمًا، فلا فرق إلّا بالعبارات، وإلّا فلا فرق في المعنى. (در٦، ٢٩٦، ١)

علم بالقضية الكلية

- يستفاد العلم بالقضية الكلّية بواسطة العلم بالمعيّنات، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطًا في العلم بل العلم بالمعيّنات قد يعلم كما تعلم الكلّيات وأعظم، بل قد يجزم بالمعيّنات من لا يجزم بالكلّيات ولهذا لا تجد أحدًا يشكّ في أن هذه الكتابة لا بدّ لها من كاتب وهذا البناء لا بدّ له من بان بل يعلم هذا ضرورة، وإن كان العلم بأن كل حادث لا بدّ له من فاعل قد اعتقده طوائف من النظّار نظريًّا حتى أقاموا عليه دليلًا إما بقياس الشمول وإما بقياس التمثيل، فالأول قول من يقول كل محدث لا بدّ له من محدث. والثاني قول من يقول هذا محدث فيفتقر إلى محدث قياسًا على البناء والكتابة. ثم القائلون بأن كل محدث لا بدّ له من محدث منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أن الحادث مختصّ والتخصيص لا بدّ له من مخصّص، ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن والممكن لا بدّ له من مرجّح لوجوده، ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء فلا بدّ من ترجيح أحد الجانبين وكثير من الناس يجعل المقدّمة الأولى في هذه القضايا ضرورية بل يجعلها أبين من الثانية التي استدلّ بها عليها وهذا الاضطراب إنّما يقع في القضايا الكلّية العامة. وأما كون هذا البناء لا بدّ له من بان وهذه الكتابة لا بدّ لها من كاتب وهذا الثوب المخيط لا بدّ له من خيّاط وهذه الآثار التي في الأرض من آثار الأقدام لا بدّ لها من مؤثّر وهذه الضربة لا بدّ لها من ضارب وهذه الصياغة لا بدّ لها من صائغ وهذا الكلام المنظوم المسموع لا بدّ له من متكلّم وهذا الضرب والرمي والطعن لا بدّ له من ضارب ورام وطاعن فهذه القضايا المعيّنة الجزئية لا يشكّ فيها أحد من العقلاء ولا تفتقر في العلم بها إلى دليل وإن كان ذكر نظائرها حجّة لها وذكر القضية التي تتناولها وغيرها حجّة ثانية فيستدلّ عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة مع قطع نظرهم عن قضية كلية كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعيّنة. فإنه يعلم أنه لم يحدث نفسه وإن لم يستحضر أن كل حادث لا يحدث بنفسه ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئًا من الحوادث المتجدّدة كالرعد والبرق والزلازل ذكروا الله وسبّحوه لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدّد لم يتجدّد بنفسه بل له محدث أحدثه وإن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفًا لهم بخلاف المتجدّد الغريب. (ب٣، ٩٤، ٥)

علم بكيفية الصفات

- العلم بكيفية الصفات ليس بحاصل بنا؛ لأنّ العلم بكيفيّة الصفة فرع على العلم بكيفيّة الموصوف. فإذا كان الموصوف لا تعلم كيفيّته، امتنع أن تعلم كيفيّة الصفة. (أص، ٨٠، ١٠)

علم بكيفية الموصوف

- العلم بكيفية الصفات ليس بحاصل بنا؛ لأنّ العلم بكيفيّة الصفة فرع على العلم بكيفيّة الموصوف. فإذا كان الموصوف لا تعلم كيفيّته، امتنع أن تعلم كيفيّة الصفة. (أص، ٨٠، ١٠)

علم الحساب

- علم «الحساب» الذي هو «علم بالكم المنفصل»، و«الهندسة» التي هي «علم بالكم المتّصل»، علم يقينيّ لا يحتمل النقيض البتّة، مثل جمع الأعداد، وقسمتها، وضربها، ونسبة بعضها إلى بعض (ر١، ١٤٣، ٤)

علم ديني

- العلم الديني الذي تحتاج إليه الأئمة والأمة نوعان: علم كلّي كإيجاب الصلوات الخمس وصيام شهر رمضان والزكاة والحجّ وتحريم الزنا والسرقة والخمر ونحو ذلك. وعلم جزئي كوجوب الزكاة على هذا ووجوب إقامة الحدّ على هذا ونحو ذلك. فأما الأول فالشريعة مستقلّة به لا تحتاج فيه إلى الإمام فإن النبي إما أن يكون قد نصّ على كلّيات الشريعة التي لا بدّ منها أو ترك منها ما يحتاج إلى القياس، فإن كان الأول ثبت المقصود وإن كان الثاني فذلك القدر يحصل بالقياس - نقص في الطبعة - بل بمجرّد قول المعصوم كان هذا المعصوم شريكًا في النبوّة لم يكن ثابتًا فإنه إذا كان يوجب ويحرم من غير إسناد إلى نصوص النبي كان مستقلًّا لم يكن متبعًا له وهذا لا يكون إلّا نبيًّا، فأما من لا يكون إلّا خليفة لنبي فلا يستقلّ دونه، وأيضًا فالقياس إن كان حجّة جاز إحالة الناس عليه وإن لم يكن حجّة وجب أن ينصّ النبي على الكلّيات. (من٣، ٢٥٥، ٣١)

علم الرب

- علم الرب هو من نفسه لا من غيره، وأن علمه بالمعقولات ليس مستفادًا بها بل علمه بها سبب لوجودها، وحينئذٍ فلا يكون علمه مفتقرًا إلى معلومه، بل معلومه مفتقرًا إلى علمه، سواء كان المعلوم متغيّرًا أو غير متغيّر. (در١٠، ٣٥، ١)

علم ضروري

- العلم الضروري: هو الذي يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنه، فالمرجع في كونه ضروريًّا إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه. (فت٤، ٤٣، ١٧)

- النظري الكسبي: لا بدّ أن يردّ إلى مقدّمات ضرورية أو بديهية، فتلك لا تحتاج إلى دليل، وإلّا لزم الدور أو التسلسل، والعلم الضروري: هو الذي يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنه، فالمرجع في كونه ضروريًّا: إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه. (نقض، ٣٨، ٩)

علم طبيعي

- العلم «الطبيعي» - وهو «العلم بالأجسام الموجودة في الخارج، ومبدأ حركاتها، وتحوّلاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع» - أشرف من «مجرّد تصوّر شكلاً مدوّرًا، أو مثلّثًا، أو مربّعًا - ولو تصوّر كل ما في أقليدس - أو، لا يتصوّر إلّا أعدادًا مجرّدة، ليس فيه علم بموجود في الخارج،

وليس ذلك كمالاً للنفس (ر١، ١٤٢، ١٨)

علم كلي

- ليس في المعقولات إلّا ما يعقله العاقل في نفسه، مثل العلم الكلّي، وقد يدّعون (الفلاسفة) ثبوت هذه المعقولات في الخارج فيتناقضون، وهذا موجود في كلام أكثرهم، يقولون كلهم: الكلّيات وجودها في الأذهان لا في الأعيان، ثم يقول بعضهم: إن الكلّيات تكون موجودة في الخارج، ولهذا كثيرًا ما يرد بعضهم على بعض في هذا الموضع، وهو من أصول ضلالاتهم ومجازاتهم. وكلامهم في المعقولات المجرّدة من هذا النمط، وليس لهم دليل على إثباتها، وإذا حُرِّر ما يجعلونه دليلًا لم تثبت إلّا أمور معقولة في الذهن. (در٦، ٣٧، ٤)

- العلم الكلّي بدون العلم بالجزئيات التي يفعلها الفاعل، فلا يكون علمًا فعليًا، ولا يؤثّر في وجود شيء ولا في فعله. (در١٠، ١٩٢، ٧)

- هب أن صورة القياس المنطقي ومادته تفيد علومًا كلّية، لكن من أين يعلم أن العلم الكلّي لا ينال حتى يقول هؤلاء المتكلّفون القافُون ما ليس لهم به علم هم ومن قلّدهم من أهل الملل وعلمائهم: إن ما ليس ببديهي من التصوّرات والتصديقات لا يعلم إلّا بالحدّ والقياس، وعدم العلم ليس علمًا بالعدم. فالقائل لذلك بم يمتحن أحوال نفسه. ولو امتحن أحوال نفسه لوجد له علومًا كلّية بدون القياس المنطقي، وتصوّرات كثيرة بدون الحد. وإن علم ذلك من نفسه أو بني جنسه فمن أين له أن جميع بني آدم - مع تفاوت فطرهم وعلومهم ومواهب الحق لهم - هم بمنزلته، وأن الله لا يمنح أحدًا علمًا إلّا بقياس منطقي ينعقد في نفسه، حتى يزعم هؤلاء: أن الأنبياء كانوا كذلك، بل صعدوا إلى رب العالمين، وزعموا أن علمه بأمور خلقه إنما هو بواسطة القياس المنطقي. وليس معهم بهذا النفي الذي لم يحيطوا بعلمه من حجّة إلّا عدم العلم، فيدعون العلم. (نقض، ٢٠٨، ٥)

علم مستفاد من الشارع

- العلم المستفاد من الشارع، وهو ما علّمه الرسول لأمته بما بعث به من الإيمان والقرآن والكتاب والحكمة، وهو ما دلّ عليه الكتاب والسنّة أو الإجماع، أو توابع ذلك. (فت١٩، ٢٢٨، ١٠)

علم مشروع

- العلم المشروع - كما يقال: العمل المشروع - وهو الواجب أو المستحبّ وربما دخل فيه المباح بالشرع. (فت١٩، ٢٢٨، ٨)

علم المكاشفة

- أما العلم بالدين وكشفه فالدين نوعان: أمور خبرية اعتقادية، وأمور طلبية عملية. فالأول: كالعلم بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. ويدخل في ذلك أخبار الأنبياء وأممهم، ومراتبهم في الفضائل، وأحوال الملائكة، وصفاتهم وأعمالهم، ويدخل في ذلك صفة الجنّة والنار، وما في الأعمال من الثواب والعقاب، وأحوال الصحابة والأولياء وفضائلهم ومراتبهم وغير ذلك. وقد يسمّى هذا النوع "أصول دين" ويسمّى "الفقه الأكبر"، ويسمّى الجدال فيه بالعقل

"كلامًا"، ويسمّى "عقائد واعتقادات" ويسمّى "المسائل العلمية، والمسائل الخبرية"، ويسمّى "علم المكاشفة". والثاني: الأمور العملية الطلبية، من أعمال الجوارح والقلب، كالواجبات، والمحرّمات، والمستحبّات، والمكروهات، والمباحات، فإن الأمر والنهي قد يكون بالعلم والاعتقاد. فهو من جهة كونه علمًا واعتقادًا، أو خبرًا صادقًا أو كاذبًا، يدخل في القسم الأول، ومن جهة كونه مأمورًا به أو منهيًّا عنه يدخل في القسم الثاني، مثل شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله، فهذه الشهادة من جهة كونها صادقة مطابقة لخبرها فهي من القسم الأول، ومن جهة أنها فرض واجب، وأن صاحبها بها يصير مؤمنًا يستحقّ الثواب، وبعدمها يصير كافرًا يحلّ دمه وماله فهي من القسم الثاني. (مع، ٥٥، ١٦)

علم الهندسة

- علم «الحساب» الذي هو «علم بالكم المنفصل»، و«الهندسة» التي هي «علم بالكم المتّصل»، علم يقينيّ لا يحتمل النقيض البتّة، مثل جمع الأعداد، وقسمتها، وضربها، ونسبة بعضها إلى بعض (ر١، ١٤٣، ٤)

علم وأخبار غيبية

- أما العلم والأخبار الغيبية والسماع والرؤية، فمثل إخبار نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم عن الأنبياء المتقدّمين، وأممهم، ومخاطباته لهم، وأحواله معهم. وغير الأنبياء من الأولياء وغيرهم بما يوافق ما عند أهل الكتاب الذين ورثوه بالتواتر أو بغيره، من غير تعلم له منهم. وكذلك إخباره عن أمور الربوبية، والملائكة، والجنّة والنار، بما يوافق الأنبياء قبله من غير تعلم منهم، ويعلم أن ذلك موافقة لنقول الأنبياء، تارة بما في أيديهم من الكتب الظاهرة، ونحو ذلك من النقل المتواتر، وتارة بما يعلمه الخاصة من علمائهم. (مع، ٣١، ٩)

علوم

- قولهم (الفلاسفة) «العلوم الكسبية لا تحصل إلّا بقياسهم البرهاني» قول باطل، بل هو من أبطل الأباطيل (ر١، ٢٤٠، ٩)

علوم تصديقية

- العلوم التصديقيّة غير متناهية، وهي تابعة لـ«التصوّرات» (ر١، ٤٨، ٣)

علوم ضرورية

- العلوم الضروريّة: أنّ الطريقة التي بعث الله بها أنبياءه ورسله، وأنزل بها كتبه، مشتملة على الإثبات المفصَّل، والنفي المجمل. (أص، ٨٩، ٧)

علوم عقلية

- العلوم العقلية تُعلم بما فَطَرَ الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك، لا تقف على ميزان وضعي لشخص معيّن (ر١، ٥٢، ١١)

علوم وأعمال

- العلوم والأعمال نوعان: - نوع يحصل بالعقل: كعلم الحساب والطب، وكالصناعة من الحياكة والخياطة والتجارة ونحو ذلك. فهذه الأمور عند أهل الملل كما هي عند

غيرهم؛ بل هم فيها أكمل، فإن علوم المتفلسفة - من علوم المنطق والطبيعة والهيئة، وغير ذلك - من متفلسفة الهند واليونان، وعلوم فارس والروم؛ لما صارت إلى المسلمين: هذّبوها ونقّحوها؛ لكمال عقولهم، وحسن ألسنتهم، وكان كلامهم فيها أتمّ وأجمع وأبين، وهذا يعرفه كل عاقل وفاضل؛ وأما ما لا يعلم بمجرّد العقل كالعلوم الإلهية، وعلوم الديانات: فهذه مختصّة بأهل الملل، وهذه منها ما يمكن أن يقام عليه أدلّة عقلية؛ فالآيات الكتابية مستنبطة من الرسالة. فالرسل هدوا الخلق وأرشدوهم إلى دلالة العقول عليها، فهي عقلية شرعية، فليس لمخالف الرسول أن يقول هذه لم تعلم إلّا بخبرهم؛ فإثبات خبرهم بها دور؛ بل يقال بعدالتهم وإرشادهم، وتبيينهم للمعقول: صارت معلومة بالعقل والأمثال المضروبة، والأقيسة العقلية. وبهذه العلوم: يعلم صحّة ما جاء به الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وبطلان قول من خالفهم. النوع الثاني: ما لا يعلم إلّا بخبر الرسل، فهذا يعلم بوجوه: - منها: اتّفاق الرسل على الإخبار به من غير تواطؤ ولا اتّفاق بينهم. فإن المخبر إما أن يكون صادقًا خبره مطابقًا لمخبره، وإمّا أن لا يكون، وإذا لم يكن خبره مطابقًا لمخبره: فإما أن يكون متعمّدًا للكذب، وإما أن يكون مخطئًا، فإذا قدر عدم الخطأ والتعمّد: كان خبره صدقًا لا محالة. (فت٤، ٢١٠، ٩)

علوم يقينية

- حصول العلوم اليقينيّة الكليّة والجزئيّة لا يفتقر إلى «برهانهم» (الفلاسفة) أن يقال: إذا كان لا بدّ في «برهانهم» من «قضية كلية» فلم بتلك القضيّة الكليّة لا بدّ له من سبب (را، ١٢٧، ٣)

- مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية التي هي الحسّيات الباطنة والظاهرة، والعقليات والبديهيات والمتواترات والمجرّبات، وزاد بعضهم: الحدسيات. وليس في شيء من الحسّيات الباطنة والظاهرة قضايا كلّية؛ إذ الحسّ الباطن والظاهر لا يدرك إلّا أمورًا معيّنة لا تكون إلّا إذا كان المخبر أدرك ما أخبر به بالحس، فهي تبع للحسّيات. وكذلك التجربة إنما تقع على أمور معيّنة محسوسة. وإنما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه، وهو قياس التمثيل، والحدسيات - عند من يثبتها منهم - من جنس التجريبيات. (فت٩، ٧٠، ٧)

علي أعلى

- العلي الأعلى هو الذي ليس فوقه شيء أصلًا. كما قال النبي صلّى الله عليه وسلّم، في الحديث الصحيح: "أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء" (صحيح مسلم ٤/ ٢٠٨٤، كتاب الذكر والدعاء، باب ما يقول عند النوم) وحينئذٍ فهذا الخلق المذكور: إمّا أن يكون شيئًا موجودًا، وإما أن لا يكون شيئًا موجودًا، فإن كان الأول فهو من العالم والله فوقه، إذ هو العلي الأعلى، الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وإن لم يكن شيئًا موجودًا، فهذا لا يوصف بأنه فوق غيره ولا تحته، ولا يقال: إن تحته شيء ولا فوقه شيء، إذ هو عدم محض، ونفي صرف، فلا يجوز أن يُقال: إن فوق الله

شيء، والعدم ليس بشيء، لا سيّما العدم الممتنع فإنه ليس بشيء باتّفاق العقلاء، ويمتنع أن يكون فوق الله شيء، فهو عدم ممتنع. (در٧، ١٠، ١٥)

عمرة

- "إن العمرة هي الحجّ الأصغر" قد احتجّ به بعض من أوجب العمرة، وهو إنما يدلّ على أنها لا تجب، لأن هذا الحديث دالّ على حجّين: أكبر، وأصغر. كما دلّ على ذلك القرآن في قوله: (يوم الحجّ الأكبر) وإذا كان كذلك فلو أوجبناها لأوجبنا حجّين: أكبر، وأصغر. والله تعالى لم يفرض حجّين، وإنما أوجب حجًّا واحدًا، والحجّ المطلق إنما هو الحجّ الأكبر، وهو الذي فرضه الله على عباده، وجعل له وقتًا معلومًا، لا يكون في غيره كما قال (يوم الحجّ الأكبر)، بخلاف العمرة فإنها لا تختصّ بوقت بعينه، بل تفعل في سائر شهور العام. (فت٢٦، ٩، ١)

عمل

- أما العمل فهو تطويع قوة النفس الأمّارة بالسوء لقوّتها المطمئنّة، وهذا متّفق عليه، لكن عند أهل الملل أن هذا تكميل لعبادة الله وطاعته، وعند الملاحدة إنما هو تهذيب للنفس لتستعدّ لما جعلوه هم كمالًا. (در٦، ٨٠، ١)

عمل صالح

- العمل الذي أصله حب الله تعالى أمر الشرع به، لأنه مقصود في نفسه، وهو معين على حصول العلم النافع، كما أنه معين على حصول عمل آخر صالح، كما أن الشرع أمر بالعلم بالله تعالى لأنه مقصود في نفسه، وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع. (در٩، ١٣١، ١٠)

عموم

- المعاني الخارجة عن الذهن هي الموجودة في الخارج، كقولهم: مطر عام وخصب عام. هذه التي تنازع الناس: هل وصفها بالعموم حقيقة أو مجاز؟ على قولين: أحدهما مجاز لأن كل جزء من أجزاء المطر والخصب لا يقع إلّا حيث يقع الآخر فليس هناك عموم، وقيل بل حقيقة لأن المطر المطلق قد عمّ. وأما الخصوص فيعرض لها إذا كانت موجودة في الخارج، فإن كل شيء له ذات وعين تختصّ به ويمتاز بها عن غيره، أعني الحقيقة العينية الشخصية التي لا اشتراك فيها، مثل: هذا الرجل وهذه الحبة وهذا الدرهم، وما عرض لها في الخارج فإنه يعرض لها في الذهن. فإن تصوّر الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات. وأما الإطلاق فيعرض لها إذا كانت في الذهن بلا ريب فإن العقل يتصوّر إنسانًا مطلقًا ووجودًا مطلقًا. وأما في الخارج فهل يتصوّر شيء مطلق؟ هذا فيه قولان: قيل: المطلق له وجود في الخارج فإنه جزء من المعين، وقيل لا وجود له في الخارج، إذ ليس في الخارج إلّا معيّن مقيّد، والمطلق الذي يشترك فيه العدد لا يكون جزءًا من المعيّن الذي لا يشركه فيه. (ح، ١٩، ١٠)
- المتكلّمون قد اتفقوا على أنّه لا يجوز الجمعُ بين وصفين متساويين في العموم والخصوص، فلا يجمع بين «فصلين» (ر١، ٥١، ١٦)

- الحقائق لها ثلاثة اعتبارات: اعتبار العموم، والخصوص والإطلاق، فإذا قلنا: حيوان عام أو إنسان عام، أو جسم عام، أو وجود عام، فهذا لا يكون إلّا في العلم واللسان، وأما الخارج عن ذلك فما ثم شيء موجود في الخارج يعمّ شيئين؛ ولهذا كان العموم من عوارض صفات الحي. فيقال: علم عام، وإرادة عامة، وغضب عام، وخبر عام، وأمر عام. ويوصف صاحب الصفة بالعموم أيضًا كما في الحديث الذي في سنن أبي داود أن النبي صلّى الله عليه وسلّم مرّ بعلي وهو يدعو فقال: "يا علي عُمَّ، فإن فضل العموم على الخصوص كفضل السماء على الأرض" . . . وتوصف الصفة بالعموم كما في حديث التشهّد: "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين: فإذا قلتم ذلك فقد أصابت كل عبد صالح لله في السماء والأرض". وأما إطلاق من أطلق أن العموم من عوارض الألفاظ فقط، فليس كذلك إذ معاني الألفاظ القائمة بالقلب أحقّ بالعموم من الألفاظ؛ وسائر الصفات، كالإرادة؛ والحب؛ والبغض؛ والغضب؛ والرضا يعرض لها من العموم والخصوص ما يعرض للقول، وإنما المعاني الخارجة عن الذهن هي الموجودة في الخارج، كقولهم: مطر عام وخصب عام؛ هذه التي تنازع الناس: هل وصفها بالعموم حقيقة أو مجازًا؟ على قولين: - (أحدهما) مجاز لأن كل جزء من أجزاء المطر والخصب لا يقع إلّا حيث يقع الآخر فليس هناك عموم، وقيل بل حقيقة لأن المطر المطلق قد عمّ. وأما الخصوص فيعرض لها إذا كانت موجودة في الخارج، فإن كل شيء له ذات وعين تختصّ به ويمتاز بها عن غيره: أعني الحقيقة العينية الشخصية التي لا اشتراك فيها، مثل: هذا الرجل وهذه الحبة وهذا الدرهم، وما عرض لها في الخارج فإنه يعرض لها في الذهن. فإن تصوّر الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات. وأما الإطلاق فيعرض لها إذا كانت في الذهن بلا ريب فإن العقل يتصوّر إنسانًا مطلقًا ووجودًا مطلقًا. وأما في الخارج فهل يتصوّر شيء مطلق؟ هذا فيه قولان، قيل: المطلق له وجود في الخارج فإنه جزء من المعيّن، وقيل لا وجود له في الخارج، إذ ليس في الخارج إلّا معيّن مقيّد، والمطلق الذي يشترك فيه العدد لا يكون جزءًا من المعيّن الذي لا يشركه فيه. والتحقيق: أن المطلق بلا شرط أصلًا يدخل فيه المقيّد المعيّن، وأما المطلق بشرط الإطلاق فلا يدخل فيه المعيّن المقيّد، وهذا كما يقول الفقهاء: الماء المطلق، فإنه بشرط الإطلاق فلا يدخل فيه المضاف وأما المطلق لا بشرط فيدخل فيه المضاف. (فت٢، ١٦٢، ٥)

- للعموم صيغةٌ موضوعة له في اللغة، إذا وردت متجرّدة عن القرائن دلّت على استغراق الجنس. (سود، ٨٩، ١٧)

عهد مؤقت

- البراءة كانت إلى المعاهدين الذين لهم عهد مطلق، غير مؤقّت، أو كان مؤقّتًا ولم يوفوا بموجبه، بل نقضوه. وهنا للفقهاء ثلاثة أقوال: قيل: لا يجوز العهد المطلق، كما يقوله الشافعي في قول: وطائفة من أصحاب أحمد. وهؤلاء يقولون إنما قال النبي صلّى

الله عليه وآله وسلّم لليهود (نقركم ما أقركم الله) لأن الوحي كان ينزل. ثم العهد المؤقّت قد يجوز للإمام أن ينقضه بلا سبب، كما يحكى عن أبي حنيفة. وهؤلاء قد يحتجون لقوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ (الأنفال: ٥٨) فإن هؤلاء عهدهم كان مؤقّتًا ونقضه. والثالث: وهو قول الأكثرين أنه يجوز المطلق والمؤقّت، وأن المؤقّت لازم من الطرفين يجب الوفاء به، ما لم ينقضه العدو، ولما يجب الوفاء بسائر العهود اللازمة. وأما المطلق: فهو عقد جائز، إن شاء فسخه، وإن شاء لم يفسخه، كما في العقود الجائزة، كالوكالة والشركة ونحو ذلك. وهذا هو القول الآخر في مذهب أحمد. وهو قول الشافعي. والآية تدلّ على هذا القول. فإن الله أمره بنبذ العهود إلّا من كان له عهد إلى مدّة ثم وفى بموجبه، فلم يترك ما أوجبه العهد، فلم ينقض شيئًا ولا أعان عدوًّا. وأما قوله: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ فتلك في سورة الأنفال، وهي متقدّمة، ونحو ذلك في العهود المطلقة متى خاف منهم خيانة. فإنه ينبذ إليهم على سواء. ولا يجوز أخذهم بغتة. فإنهم يعتقدون أنهم آمنون. وأما العقود اللازمة: هل يجوز فسخها بمجرّد خوف الخيانة؟ هذا فيه قولان: والأظهر: أنه لا يجوز. لأن سورة براءة توجب الوفاء. (ج، ١٢١، ٢١)

عهد مطلق

- البراءة كانت إلى المعاهدين الذين لهم عهد مطلق، غير مؤقّت، أو كان مؤقّتًا ولم يوفوا بموجبه، بل نقضوه. وهنا للفقهاء ثلاثة أقوال: قيل: لا يجوز العهد المطلق، كما يقوله الشافعي في قول: وطائفة من أصحاب أحمد. وهؤلاء يقولون إنما قال النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم لليهود (نقركم ما أقركم الله) لأن الوحي كان ينزل. ثم العهد المؤقّت قد يجوز للإمام أن ينقضه بلا سبب، كما يحكى عن أبي حنيفة. وهؤلاء قد يحتجون لقوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ (الأنفال: ٥٨) فإن هؤلاء عهدهم كان مؤقّتًا ونقضه. والثالث: وهو قول الأكثرين أنه يجوز المطلق والمؤقّت، وأن المؤقّت لازم من الطرفين يجب الوفاء به، ما لم ينقضه العدو، ولما يجب الوفاء بسائر العهود اللازمة. وأما المطلق: فهو عقد جائز، إن شاء فسخه، وإن شاء لم يفسخه، كما في العقود الجائزة، كالوكالة والشركة ونحو ذلك. وهذا هو القول الآخر في مذهب أحمد. وهو قول الشافعي. والآية تدلّ على هذا القول. فإن الله أمره بنبذ العهود إلّا من كان له عهد إلى مدّة ثم وفى بموجبه، فلم يترك ما أوجبه العهد، فلم ينقض شيئًا ولا أعان عدوًّا. وأما قوله: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ فتلك في سورة الأنفال، وهي متقدّمة، ونحو ذلك في العهود المطلقة متى خاف منهم خيانة. فإنه ينبذ إليهم على سواء. ولا يجوز أخذهم بغتة. فإنهم يعتقدون أنهم آمنون. وأما العقود اللازمة: هل يجوز فسخها بمجرّد خوف الخيانة؟ هذا فيه قولان: والأظهر: أنه لا يجوز. لأن سورة براءة توجب الوفاء. (ج، ١٢١، ١٤)

عين

- العين باقية، وإنما تغيّرت صفاتها التي هي: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والألوان والطعوم والأشكال. (در٨، ٣٢٢، ١٣)

عين الشيء

- من عرف عين الشيء لا يفتقر في معرفته إلى حد. ومن لم يعرفه فإنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه، ولو من بعض الوجوه. فيؤلّف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرَّف (ر١، ٨٠، ٢٥)

عيون

- العيون ... هم القُصّاد. (ش، ٧، ١٢)

غ

غائب

- الغائب من الأمور الإضافية يراد به ما غاب عنّا فلم ندركه، ويراد به ما غاب عنّا فلم يدركنا، وذلك لأن الواحد منّا إذا غاب عن الآخر مغيبًا مطلقًا لم يدرك هذا هذا ولا هذا هذا، والله سبحانه شهيد على العباد رقيب عليهم مهيمن عليهم، لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء، فليس هو غائبًا وإنما لما لم يره العباد كان غيبًا؛ ولهذا يدخل في الغيب الذي يؤمن به وليس هو بغائب؛ فإن "الغائب" إسم فاعل من قولك غاب يغيب فهو غائب والله شاهد غير غائب، وأما "الغيب" فهو مصدر غاب يغيب غيبًا، وكثيرًا ما يوضع المصدر موضع الفاعل كالعدل والصوم والزور، وموضع المفعول كالخلق والرزق ودرهم ضرب الأمير. ولهذا يقرن الغيب بالشهادة، وهي أيضًا مصدر، فالشهادة هي المشهود أو الشاهد، والغيب هو إما المغيب عنه فهو الذي لا يشهد نقيض الشهادة، وإما بمعنى الغائب الذي غاب عنّا فلم نشهده فتسميته باسم المصدر فيه تنبيه على النسبة إلى الغير أي ليس هو بنفسه غائبًا، وإنما غاب عن الغير أو غاب الغير عنه. (فت١٤، ٥٢، ٤)

غائب على الشاهد

- إذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق ولأن هذا ينعكس عليه فيقال له لم نر إلّا ما له صفة وقدر فيقاس الغائب على الشاهد، ويقال كل قائم بنفسه فله صفة وقدر وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم فإن هذا لا يعلم انتقاضه، وأما قول القائل كل ما له صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك فلا يعلم اطراده فأين القياس الذي لا يعلم انتقاضه من القياس الذي لا يعلم اطّراده، والناس متّفقون على أنهم لم يروا موجودًا إلّا له صفة وقدر وليسوا متّفقين على أن كل ما رأوه يمكن وجوده على خلاف صفاته وقدره مع بقاء حقيقة هو بها هو، ولكن مع استحالة حقيقته فاستحالة قدره وصفاته أولى. ثم إن ما نشاهده من السموات إنما نعلم جواز كونها على خلاف هذه الصفات بأدلّة منفصلة لا نعلم ذلك ضرورة ولا حسًّا ولهذا نازع في ذلك كثير من العقلاء الذين لا يجمعهم مذهب معيّن تلقاه بعضهم عن بعض، ولو كان هذا الجواز معلومًا بالضرورة لم ينازع فيه طوائف العقلاء الذين لم يتواطأوا على قول. فإن هؤلاء لا يتّفقون على جحد الضروريات، ثم يقال هذا بعينه معارض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها. (ب٣، ٢٣٤، ٢٨)

غارمون

- (الغارمين) هم الذين عليهم ديون، لا يجدون وفاءها، فيعطون وفاء ديونهم، ولو كان كثيرًا، إلّا أن يكونوا غُرّموه في معصية الله تعالى، فلا يُعْطَوْن حتى يتوبوا. (ش، ٣٧، ١٧)

غاسق

- (والغاسق) قد روي في الحديث المرفوع عن

عائشة في الترمذي والنسائي "أن النبي صلّى الله عليه وسلّم نظر إلى القمر وقال لها: يا عائشة تعوّذي! بالله من هذا، فهذا الغاسق إذا وقب"، قال ابن قتيبة (الغاسق): القمر إذا كسف، فاسودّ، ومعنى وقب دخل في الكسوف. والمشهور عند أهل التفسير واللغة أن (الغاسق) الليل (وقب) دخل في كل شيء فأظلم، و"الغسق" الظلمة، وقال الزجّاج: (الغاسق) البارد، فقيل لليل غاسق؛ لأنه أبرد من النهار، أو يقال الغسق السيلان والإحاطة، وغسق الليل سيلانه، وإحاطته بالأرض وإذا فسّر بالقمر، فقد يقال وقوبه أي دخوله، وهو دخوله، في الكسوف، ولا منافاة بين تفسيره بالليل، وبالقمر، فإن القمر آية الليل، فهنا ثلاث مراتب: الليل مطلقًا، ثم القمر مطلقًا، ثم القمر حال كسوفه. (فت١٧، ٥٣٣، ٨)

غاصب

- الغاصب إذا قبض من العين المشتركة نصيب أحد الشريكين، كان ذلك من مال ذلك الشريك، في أظهر قولي العلماء، وهو ظاهر مذهب مالك وأحمد بن حنبل، وكذلك ظاهر مذهب أحد الشريكين. ولو أقرّ أحد الابنين بأخ ثالث، وكذّبه أخوه، لزم المقرّ أن يدفع إلى المقرّ به ما فضل عن حقه، وهو السدس في مذهب مالك وأحمد بن حنبل، وكذلك ظاهر مذهب الشافعي، وهو قول جمهور السلف. جعلوا ما غصبه الأخ المنكر من مال المقرّ به خاصة، لأنّه لم يقصد أن يأخذ شيئًا من مال المقرّ. ولكن أبو حنيفة قال في غصب المشاع: إن ما قبضه الغاصب يكون من الشريكين جميعًا، باعتبار صورة القبض من غير اعتبار نيّة. وكذلك قال في الأخ المنكر: إن ما غصبه يكون منهم جميعًا فيدفع المقرّ إلى المقرّ به نصف ما في يده وهو الربع، ويكون النصف الذي غصبه المقرّ منهما جميعًا، وهذا قول في مذهب أحمد والشافعي. وقول الجمهور هو الصواب لأجل النيّة. وكذلك هنا إنما قبض الظالم عن ذلك المطلوب، لم يقصد أخذ مال الدافع. (مظ، ٣٥، ٦)

غرر

- نهى صلّى الله عليه وسلّم عن بيع الغرر. كما رواه مسلم وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه. والغرر: هو المجهول العاقبة. فإن بيعه من الميسر الذي هو القمار. وذلك: أن العبد إذا أبق، أو الفرس أو البعير إذا شرد؛ فإن صاحبه إذا باعه فإنما يبيعه مخاطرة، فيشتريه المشتري بدون ثمنه بكثير. فإن حصل له قال البائع: قمرتني، وأخذت مالي بثمن قليل، وإن لم يحصل قال المشتري: قمرتني وأخذت الثمن مني بلا عوض، فيفضي إلى مفسدة الميسر: التي هي إيقاع العداوة والبغضاء، مع ما فيه من أكل المال بالباطل، الذي هو نوع من الظلم. ففي بيع الغرر ظلم، وعداوة، وبغضاء. ومن نوع الغرر ما نهى عنه النبي صلّى الله عليه وسلّم من بيع حبل الحبلة، والملاقيح، والمضامين، ومن بيع السنين، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه، وبيع الملامسة والمنابذة ونحو ذلك: كله من نوع الغرر. (فت٢٩، ٢٢، ١٤)

غريب

- أما الغريب: فهو الذي لا يعرف إلّا من طريق واحد، ثم قد يكون صحيحًا كحديث:

"إنما الأعمال بالنيّات"، و"نهيه عن بيع الولاء وهبته"، وحديث "أنه دخل مكّة وعلى رأسه المغفر"، فهذه صحّاح في البخاري ومسلم وهي غريبة عند أهل الحديث، فالأول إنما ثبت عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن محمد بن إبراهيم التيمي عن علقمة بن وقّاص الليثي عن عمر بن الخطاب، والثاني إنما يعرف من حديث عبدالله بن دينار عن ابن عمر، والثالث إنما يعرف من رواية مالك عن الزهري عن أنس، ولكن أكثر الغرائب ضعيفة. (فت١٨، ٣٩، ١)

غزاة

- الغزاة، الذين لا يُعْطَوْن من مال الله ما يكفيهم لغزوهم، فيُعْطَوْن ما يغزون به، أو تمام ما يغزون به، من خيل وسلاح ونفقة وأجرة؛ والحجّ في سبيل الله، كما قال النبي صلّى الله عليه وسلّم. (ش، ٣٨، ١)

غش السَوَقة

- الغش يدخل في البيوع بكتمان العيوب وتدليس السلع، مثل أن يكون ظاهر المبيع خيرًا من باطنه، كالذي مرَّ عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأنكر عليه، ويدخل في الصناعات مثل الذين يصنعون المطعومات من الخبز والطبخ والعدس والشواء وغير ذلك، أو يصنعون الملبوسات كالنساجين والخياطين ونحوهم، أو يصنعون غير ذلك من الصناعات، فيجب نهيهم عن الغش والخيانة والكتمان. ومن هؤلاء: الكيماوية الذين يغشّون النقود والجواهر والعطر وغير ذلك، فيصنعون ذهبًا أو فضة أو عنبرًا أو مسكًا أو جواهر أو زعفرانًا أو ماء ورد أو غير ذلك يضاهون به خلق الله، ولم يخلق الله شيئًا فيقدر العباد أن يخلقوا كخلقه، بل قال الله عزّ وجلّ فيما حكى عنه رسوله: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي؟ فليخلقوا ذرّة، فليخلقوا بعوضة". ولهذا كانت المصنوعات - مثل الأطبخة والملابس والمساكن - غير مخلوقة إلا بتوسّط الناس. (حس، ١٨، ١٠)

غلو

- الغلو في الأمة وقع في طائفتين: طائفة من ضلال الشيعة الذين يعتقدون في الأنبياء والأئمة من أهل البيت الألوهية، وطائفة من جهّال المتصوّفة يعتقدون نحو ذلك في الأنبياء والصالحين؛ فمن توهّم في نبيّنا أو غيره من الأنبياء شيئًا من الألوهية والربوبية؛ فهو من جنس النصارى وإنما حقوق الأنبياء ما جاء به الكتاب والسنّة عنهم. (فت١، ٦٦، ١٥)

غلول

- إذا كان الإمام يجمع الغنائم ويقسمها، لم يجز لأحد أن يغل منها شيئًا. ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ (آل عمران: ١٦١) فإنّ الغلول خيانة. (ش، ٣٥، ١٢)

غنى

- حظوظ البشر من الخوارق: وصفات الكمال ترجع إلى ثلاثة: العلم، والقدرة، والغنى. وإن شئت أن تقول: العلم والقدرة. والقدرة إما على الفعل، وهو التأثير، وإما على الترك، وهو الغنى، والأول أجود. وهذه الثلاثة لا تصلح على وجه الكمال إلّا لله وحده، فإنه الذي أحاط بكل شيء علمًا،

وهو ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٢٠؛ هود: ٤...) وهو ﴿غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧). (مع، ٢٧، ٩)

غنيمة

- أمّا الغنيمة. فهي المال المأخوذ من الكفّار بالقتال، ذكرها الله في سورة الأنفال، التي أنزلها في غزوة بدر، وسمّاها أنفالًا، لأنّها زيادة في أموال المسلمين. (ش، ٣٢، ١٢)

غوث

- أما لفظ الغوث والغياث فلا يستحقّه إلّا الله تعالى فهو غيّاث المستغيثين لا يجوز لأحد الاستغاثة بغيره لا بملك مقرّب، ولا نبي مرسل. ومن زعم أن أهل الأرض يرفعون حوائجهم التي يطلبون بها كشف الضرّ عنهم، ونزول الرحمة بهم، إلى الثلاثمائة والثلاثمائة إلى السبعين، والسبعين إلى الأربعين والأربعين إلى السبعة والسبعة إلى الأربعة والأربعة إلى الغوث فهو كاذب ضالّ مشرك. (رس١، ٤٨، ٣)

غي

- الضلال عدم العلم والغي اتباع الهوى. (من١، ٥، ٣)

غيب

- الغيب الذي أخبرت به الرسل هو مما يمكن الإحساس به في الجملة، ليس مما لا يمكن الإحساس به، لكن مشاهدته والإحساس به يكون بعد الموت، وفي الدار الآخرة. وهناك الحياة وتوابعها من الإحساس والعمل أقوى وأكمل. (در٩، ١٤، ١٧)

غيبة

- كل صنف ذمّه الله ورسوله يجب ذمّه؛ وليس ذلك من الغيبة، كما أن كل صنف مدحه الله ورسوله يجب مدحه، وما لعنه الله ورسوله لعن، كما أن من صلّى الله عليه وملائكته يصلّى عليه. فالله تعالى ذمّ الكافر، والفاجر، والفاسق، والظالم، والغاوي، والضالّ، والحاسد، والبخيل، والساحر، وآكل الربا، وموكّله، والسارق، والزاني، والمختال، والفخور، والمتكبّر الجبّار، وأمثال هؤلاء؛ كما حمد المؤمن التقي، والصادق، والبار، والعادل، والمهتدي، والراشد، والكريم؛ والمتصدّق، والرحيم، وأمثال هؤلاء. ولعن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه، والمحلّل والمحلّل له، ولعن من عمِل عمَل قوم لوط. ولعن من أحدث حدثًا أو آوى محدثًا، ولعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومشتريها وساقيها وشاربها وآكل ثمنها، ولعن اليهود والنصارى حيث حرّمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها وأكلوا أثمانها، ولعن الله الذين يكتمون ما أنزل الله من البيّنات من بعد ما بيّنه للناس وذكر لعنة الظالمين. (فت٢٨، ٢٢٤، ١٥)

غيران

- «الغيران» بما ليس أحدهما هو الآخر، أو بما يجوز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر، فلا ريب أنّ صفة الموصوف التي يمكن معرفتها بدونه «غير» له بهذا الاعتبار (ر١، ٢٢٣، ٣)

ف

فاء التسبّب

- فاء التسبّب تتضمّن التعقيب من غير عكس، فكل مسبَّب فإنه يكون بعد سببه، فليس كل ما كان عقب غيره يكون مسبَّبًا عنه، بل قد يكونان مسبّبين لسبب آخر، وإن كان شرطًا فيه. (در٣، ٣٠٠، ١٥)

فائتة

- من عليه فائتة فعليه أن يبادر إلى قضائها على الفور، سواء فاتته عمدًا أو سهوًا، عند جمهور العلماء. كمالك وأحمد وأبي حنيفة، وغيرهم. وكذلك الراجح في مذهب الشافعي أنها إذا فاتت عمدًا كان قضاؤها واجبًا على الفور. (فت٢٣، ٢٥٩، ٦)

فاعل

- الفاعل لا يكون فاعلًا حتى يحصّل الشيء عن عدمه، فلا يكون الفعل نفسه، أو المفعول نفسه، قديمًا. لكن لم قلتم: إنه يشترط في الفعل المعيَّن عدم غيره؟ ولم قلتم: إنه لا يكون فاعلًا لهذه السماوات والأرض، حتى لا يكون قبل ذلك فاعلًا أصلًا، ولا يكون فاعلًا حتى يكون جنس الفعل منه معدومًا بل ممتنعًا؟ فهذا غير واجب في المعقول، بل المعقول يُعقل أنه حصّل الشيء عن عدم. (در٩، ١٥٧، ٦)

- من المعلوم أن كون الشيء علّة لنفسه أو جزء علّة لنفسه أو شرط علّة نفسه ممتنع بأيّ عبارة عبّر عن هذا المعنى. فلا يكون فاعل نفسه ولا جزءًا من الفاعل ولا شرطًا في الفاعل لنفسه ولا تمام الفاعل لنفسه ولا يكون مؤثّرًا في نفسه ولا تمام المؤثّر في نفسه، فالمخلوق لا يكون ربّ نفسه ولا يحتاج الرب نفسه بوجه من الوجوه إليه في خلقه إذ لو احتاج إليه في خلقه لم يخلقه حتى يكون ولا يكون حتى يخلقه فيلزم الدور القبلي لا المعي، وإذا لم يكن مؤثّرًا في نفسه فلا يكون مؤثّرًا في المؤثّر في نفسه وهذا ممتنع . . .، فيمتنع تقدير واجبين كل منهما مؤثّر في الآخر بوجه من الوجوه فامتنع أن يكون الواجب بنفسه مفتقرًا في شيء من لوازمه إلى غيره سواء قدر أنه واجب أو ممكن، وهذا مما يعلم به امتناع أن يكون للعالم صانعان فإن الصانعين إن كانا مستقلّين كل منهما فعل الجميع كان هذا متناقضًا ممتنعًا لذاته فإن فعل أحدهما للبعض يمنع استقلال الآخر به فكيف باستقلاله به، ولهذا اتّفق العقلاء على امتناع اجتماع مؤثّرين تامّين في أثر واحد لأن ذلك جمع بين النقيضين إذ كونه وجد بهذا وحده يناقض كونه وجد بالآخر وحده، وإن كانا متشاركين متعاونين فإن كان فعل كل منهما مستغنيًا عن فعل الآخر وجب أن يذهب كل إله بما خلق فتميّز مفعول هذا عن مفعول هذا ولا يحتاج إلى الارتباط به وليس الأمر كذلك بل العالم كله متعلّق بعضه ببعض هذا مخلوق من هذا وهذا من هذا وهذا من هذا وهذا محتاج إلى هذا من جهة كذا وهذا محتاج إلى هذا من جهة كذا لا يتمّ شيء من أمور شيء من العالم إلّا بشيء، وهذا يدلّ

على أن العالمِ كله فقير إلى غيره لما فيه من الحاجة. ويدلّ على أنه ليس فيه فعل لاثنين بل كله مفتقر إلى واحد. (من١، ١٩٢، ١٢)

فاعل بالاختيار

- الفاعل بالاختيار: إما أن يجوز أن يقارنه فعله، وإما أن يجب تأخّره، فإن وجب تأخّره بطل قولهم بقدم العالم، فإن الفعل إذا لزم تأخّره كان تأخّر المفعول أولَى إن جُعل المفعول غير الفعل، وإن جُعل المفعول هو الفعل فقد لزم تأخّره، فتأخّره لازم على التقديرين، وإن جاز مقارنة فعله له فإما أن يكون التسلسل ممكنًا، وإما أن يكون ممتنعًا، فإن كان ممتنعًا لزم أن يكون للحوادث أول، وحينئذٍ فإذا كان الفعل المقارن قديمًا، لم يقدح هذا في وجوب حدوث المفعولات. وهذا يقوله من يقول: إنه أحدث الحوادث بتخليق قديم أزلي قائم بذاته، كما تقول ذلك طوائف من المسلمين، وإن كان التسلسل ممكنًا أمكن أن يكون بعد ذلك الفعل فعل آخر، وبعده فعل آخر، وهلمَّ جرًّا، وأن تكون هذه الأفلاك حادثة بعد ذلك، كما أخبرت به النصوص، وهو المطلوب. (در٦، ١٨٨، ١٩)

فتنة في القبور

- أما الفتنة في القبور فهي الامتحان والإختبار للميت، حين يسأله الملكان، فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم "محمد"؟ فيثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت، فيقول المؤمن: الله ربي، والإسلام ديني ومحمد نبيّي. ويقول: هو محمد رسول الله، جاءنا بالبيّنات والهدى فآمنّا به واتّبعناه. فينتهرانه انتهارة شديدة - وهي آخر فتنة التي يفتن بها المؤمن - فيقولان له: كما قالا أولًا. (فت٤، ٢٥٧، ١)

فتوة

- الفتوّة أن تقرّب من يقصيك وتكرم من يؤذيك، وتحسن إلى من يسيء إليك، سماحة لا كظمًا، ومودّة لا مضارة. وقول بعضهم الفتوّة ترك ما تهوى لما تخشى. وأمثال هذه الكلمات التي توصف فيها الفتوّة بصفات محمودة محبوبة سواء سمّيت فتوّة أو لم تسم، وهي لم تستحقّ المدح في الكتاب والسنّة إلّا لدخولها فيما حمده الله ورسوله من الأسماء، كلفظ الإحسان والرحمة والعفو والصفح والحلم وكظم الغيظ والبرّ والصدقة والزكاة والخير ونحو ذلك من الأسماء الحسنة التي تتضمّن هذه المعاني، فكل إسم علق الله به المدح والثواب في الكتاب والسنّة كان أهله ممدوحين، وكل إسم علق به الذمّ والعقاب في الكتاب والسنّة كان أهله مذمومين، كلفظ الكذب والخيانة والفجور والظلم والفاحشة ونحو ذلك. (رس١، ١٥٢، ٢)

فَرْض على الأعيان

- ما احتاج إلى بيعه وشرائه عموم الناس فإنّه يجب أن لا يباع إلّا بثمن المِثْل إذا كانت الحاجة إلى بيعه وشرائه عامّة. ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة ناس، مثل حاجة الناس إلى الفلاحة والنساجة والبناية، فإنّ الناس لا بدَّ لهم من طعام يأكلونه وثياب يلبسونها ومساكن يسكنونها، فإذا لم يجلب لهم من الثياب ما يكفيهم كما كان يجلب إلى

الحجاز على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الثياب تجلب إليهم من اليمن ومصر والشام وأهلها كفّار، وكانوا يلبسون ما نسجه الكفّار ولا يغسلونه، فإذا لم يجلب إلى ناس البلد ما يكفيهم احتاجوا إلى من ينسج لهم الثياب، ولا بدّ لهم من طعام إمّا مجلوب من غير بلدهم وإمّا من زرع بلدهم وهذا هو الغالب، وكذلك لا بدّ لهم من مساكن يسكنونها فيحتاجون إلى البناء. فلهذا قال غير واحد من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم كأبي حامد الغزالي وأبي فرج ابن الجوزي وغيرهم: إن هذه الصناعات فَرْض على الكفاية، فإنّه لا تتمّ مصلحة الناس إلّا بها، كما أنّ الجهاد فَرْضٌ على الكفاية إلّا أن يتعيَّن فيكون فَرْضًا على الأعيان، مثل أن يقصد العدو بلدًا أو مثل أن يستنفر الإمام أحدًا، وطلب العلم الشرعيّ فرض على الكفاية إلّا فيما يتعيّن مثل طلب كل واحد علم ما أمره الله به وما نهاه عنه، فإنَّ هذا فَرْضٌ على الأعيان. (حس، ٢٥، ١)

فَرْض على الكفاية

- ما احتاج إلى بيعه وشرائه عموم الناس فإنَّه يجب أن لا يباع إلّا بثمن المثل إذا كانت الحاجة إلى بيعه وشرائه عامّة. ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة ناس، مثل حاجة الناس إلى الفلاحة والنساجة والبناية، فإنّ الناس لا بدَّ لهم من طعام يأكلونه وثياب يلبسونها ومساكن يسكنونها، فإذا لم يجلب لهم من الثياب ما يكفيهم كما كان يجلب إلى الحجاز على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الثياب تجلب إليهم من اليمن ومصر والشام وأهلها كفّار، وكانوا يلبسون ما نسجه الكفّار ولا يغسلونه، فإذا لم يجلب إلى ناس البلد ما يكفيهم احتاجوا إلى من ينسج لهم الثياب، ولا بدّ لهم من طعام إمّا مجلوب من غير بلدهم وإمّا من زرع بلدهم وهذا هو الغالب، وكذلك لا بدّ لهم من مساكن يسكنونها فيحتاجون إلى البناء، فلهذا قال غير واحد من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم كأبي حامد الغزالي وأبي فرج ابن الجوزي وغيرهم: إن هذه الصناعات فَرْض على الكفاية، فإنّه لا تتمّ مصلحة الناس إلّا بها، كما أنّ الجهاد فَرْضٌ على الكفاية إلّا أن يتعيَّن فيكون فَرْضًا على الأعيان، مثل أن يقصد العدو بلدًا أو مثل أن يستنفر الإمام أحدًا، وطلب العلم الشرعيّ فرض على الكفاية إلّا فيما يتعيّن مثل طلب كل واحد علم ما أمره الله به وما نهاه عنه، فإنَّ هذا فَرْضٌ على الأعيان. (حس، ٢٤، ٢١)

فرع

- يتصوّر (المتكلّم) المعنيين أولاً - وهما «الأصل» و«الفرع»، ثمّ ينتقل إلى لازمهما وهو «المشترك»، ثمّ إلى لازم اللازم وهو «الحكم» (ر١، ١٣٢، ٤)
- «قياس الشِبْه» فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما. فإنّ الجامع المشترك بين الأصل والفرع إمّا أن يكون هو «العلّة»، أو «ما يستلزم العلّة»، وما استلزمها فهو «دليلها». وإذا كان الجامع لا «علّة»، ولا «ما يستلزم العلّة»، لم يكن الاشتراك فيه مقتضيًا للاشتراك في الحكم، بل كان المشترك قد يكون معه العلّة، وقد لا يكون. فلا يعلم

حينئذٍ أنّ علّة الأصل موجودة في الفرع، فلا يعلم صحة القياس (ر١، ٢٠٤، ٤)

- قد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع، وإن لم يعلم عين العلّة ولا دليلها. فإنّه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم (ر١، ٢٠٤، ١٢)

- الجمع بين الأصل والفرع كما يكون بإبداء الجامع يكون بإلغاء الفارق، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا، لا يفترقان في مثل هذا الحكم، ومساوي المساوي مساوٍ، والعلم بالمساواة والمماثلة مما قد يُعلم بالعقل، كما يعلم بالسمع (ر١، ٢٣٩، ٥)

فرقة

- سبب الاجتماع والألفة جمع الدين، والعمل به كله، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، كما أمر به باطنًا، وظاهرًا. وسبب الفرقة: ترك حظ مما أمر العبد به، والبغي بينهم. ونتيجة الجماعة: رحمة الله، ورضوانه، وصلواته، وسعادة الدنيا والآخرة، وبياض الوجوه. ونتيجة الفرقة: عذاب الله، ولعنته، وسواد الوجوه، وبراءة الرسول منهم. (فت١، ١٧، ٨)

فسخ

- الفسخ للإعسار جائز في مذهب الثلاثة. والحاكم ليس هو فاسخ، وإنما هو الآذن في الفسخ، والحاكم بجوازه، كما لو حكم لرجل بميراث وأذن له في التصرّف، أو حكم لرجل بأنه ولي في النكاح، وأذن له في عقده، أو حكم لمشتر بأن له فسخ البيع لعيب ونحوه، ففي كل موضع حكم لشخص باستحقاق العقد أو الفسخ صحّ بلا نزاع في مثل هذا. (فت٣٠، ٥٧، ١٢)

فصل

- تبيّن أنّ كل صفة من هذه الصفات - الحيوان، والناطق، والمائت - ليس منها واحد مختص بنوع «الإنسان». فبطل قولهم: إنّ «الفصل» لا يكون إلّا بالصفات المختصة بِـ«النوع»، فضلاً عن كونها «ذاتية». وإنّما يحصل التمييز بذكر المجموع - إما الوصفين، وإمّا الثلاثة (ر١، ٧٩، ٢٤)

- إذا جعل «الفصل» مميِّزًا له (للمحدود) عن غيره فلا ريب أنه يكون بالصفات المختصة (ر١، ٧٩، ٢٨)

- الحس الباطن والظاهر يفيد تصوّر الحقيقة تصوّرًا مطلقًا. أما عمومها وخصوصها: فهو من حكم العقل. فإن القلب يعقل معنى من هذا المعيّن ومعنى يماثله من هذا المعيّن، فيصير في القلب معنى عامًّا مشتركًا، وذلك هو عقله، أي عقله للمعاني الكلّية. فإذا عقل معنى الحيوانية الذي يكون في هذا الحيوان وهذا الحيوان، ومعنى الناطق الذي يكون في هذا الإنسان وهذا الإنسان، وهو مختصّ به، عقل أن في نوع الإنسان معنى يكون نظيره في الحيوان، ومعنى ليس له نظير في الحيوان. فالأول هو الذي يقال له: الجنس. والثاني الذي يقال له الفصل. وهما موجودان في النوع. فهذا حق ولكن لم يستفد من هذا اللفظ ما لم يكن يعرفه بعقله من أن هذا المعنى عام للإنسان ولغيره من الحيوان، بمعنى أن ما في هذا نظير ما في هذا، إذ ليس في الأعيان الخارجة عموم وهذا المعنى يختصّ بالإنسان. فلا فرق بين قولك: الإنسان حيوان ناطق، وقولك: الإنسان هو

الحيوان الناطق، إلّا من جهة الإحاطة والحصر في الثاني لا من جهة تصوير حقيقته باللفظ والإحاطة، والحصر هو التمييز الحاصل بمجرّد الإسم، وهو قولك: إنسان وبشر. فإن هذا الإسم إذا فهم مسمّاه أفاد من التمييز ما أفاده الحيوان الناطق في سلامته عن المطاعن. وأما تصوّر أن فيه معنى عامًّا ومعنى خاصًّا فليس هذا من خصائص الحدّ ... والذي يختصّ بالحدّ ليس إلّا مجرّد التمييز الحاصل بالأسماء. وهذا بين لمن تأمّله. (نقض، ١٨٨، ٦)

فصول

- اشتراطهم (الفلاسفة) مثلاً ذكر «الفصول» التي هي «الذاتيات المميزة» مع تفريقهم بين «الذاتي» و«العرضي اللازم» للماهية غير ممكن (ر١، ٩٤، ١)

فضائل

- كانت الفضائل ثلاثًا: فضيلة العقل، والعلم، والإيمان: التي هي كمال القوة المنطقية، وفضيلة الشجاعة التي هي كمال القوة الغضبية، وكمال الشجاعة هو الحلم. (فت١٥، ٤٣٢، ٨)

فطرة

- معنى الفطرة: ابتداء الخلقة. ومنه قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (فاطر: ١)، أي مبتدئهما. وإذا كانت الفطرة هي الابتداء، وجب أن تكون تلك هي التي وقعت لأول الخلق، وجرت في فطرة المعقول؛ وهو استخراجهم ذرية، لأن تلك حالة ابتدائهم. (در٨، ٣٥٩، ١٢)

فعل

- كان كثير من الطوائف يقولون الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل مثل كثير من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن الصوفية وأهل الحديث والكلام من الكرامية والمرجئة والشيعة وغيرهم، وهؤلاء منهم من يقول الفعل الذي هو التكوين قديم والمكوّن المنفصل حادث كما يقولون مثل ذلك في الإرادة ومنهم من يقول بل ذلك حادث الجنس بعد أن لم يكن، وكلا الفريقين لا يقولون إن ذلك مخلوق بل يقولون إن المخلوق وجد به كما وجد بالقدرة. (ب٢، ١٣٣، ٢٩)

- من جهة العقل العاقل يجد فرقًا ضروريًا بين قال وفعل وبين أمر وخلق ولو كان القول فعلًا كسائر الأفعال بطل الفرق الضروري فثبت أن القول غير الفعل وهو قبل الفعل وقبليته قبلية أزلية، إذ لو كان له أوّل لكان فعلًا سبقه قول آخر ويتسلسل. قال وحقّقوا زيادة تحقيق فقالوا قد ورد في التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمور وهو التعرّض لإثبات كلمات الله. (ب٢، ١٦٤، ٢٣)

- الفعل إذا اشتمل على مفسدة منع منه إلّا إذا عارضها مصلحة راجحة، كما في إباحة الميتة للمضطرّ. وبيع الغرر نهى عنه لأنه من نوع الميسر الذي يفضي إلى أكل المال بالباطل، فإذا عارض ذلك ضرر أعظم من ذلك، أباحه دفعًا لأعظم الفاسدين باحتمال أدناهما. والله أعلم. (فت٢٩، ٤٨٣، ١٠)

فعل اختياري

- الفعل الاختياري لا يكون إلّا بإرادة، وحاجة

الإنسان إلى وجود كل مراد مطلقًا، أعظم من حاجته إلى العلم بما يعلمه مطلقًا، وتعلّق النفوس بمراداتها، أعظم من تعلّقها بمعلوماتها. (در٩، ٤١٠، ١٢)

فعل حادث

- قول من يقول إن الفعل حادث قائم بذات الله بقدرته كما يقول ذلك من يقوله من الكرامية وهذا خير من قول المريسي وأتباعه من الجهمية فإن ما يلزم أصحاب هذا القول من تسلسل الحوادث يلزمهم مثله والذي يلزمهم من نفي الخلق والفعل لا يلزم أصحاب هذا القول، وأما قولهم إنه محل الحوادث فمثل قولهم إنه محل للأعراض. (ب٢، ١٤٢، ١٤)

فعل قديم

- قول من يقول إن الفعل قديم أزلي كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية ومن الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والصوفية وهذا أيضًا على التقدير يكون من جنس قول الصفاتية وهؤلاء لا يقولون بقيام الحوادث به ولا تسلسلها، وإذا ألزمهم المريسي وأخوانه أن يقال فإذا كان الفعل لم يزل والإرادة لم تزل لزم أن يكون المفعول المراد لم يزل وقيل لهم فحدوث الحوادث لا بدّ له من سبب قالوا هذا السؤال مشترك بيننا وبينكم. (ب٢، ١٤٢، ٢٥)

فقر

- الفقر في الشرع، يراد به الفقر من المال، ويراد به فقر المخلوق إلى خالقه. (فرقان، ٤٣، ١٥)

فقر العبد إلى الله

- فقر العبد إلى الله أن يعبد الله لا يشرك به شيئًا، ليس له نظير فيقاس به؛ لكن يشبه من بعض الوجوه حاجة الجسد إلى الطعام والشراب؛ وبينهما فروق كثيرة. فإن حقيقة العبد قلبه وروحه، وهي لا صلاح لها إلّا بإلهها الله الذي لا إله إلّا هو: فلا تطمئن في الدنيا إلّا بذكره: وهي كادحة إليه كدحًا فملاقيته ولا بدّ لها من لقائه، ولا صلاح لها إلّا بلقائه. (فت١، ٢٤، ١٢)

فقر المخلوقات إلى الخالق

- فقر المخلوقات إلى الخالق ودلالتها عليه وشهادتها له: أمر فطري فطر الله عليه عباده، كما أنه فطرهم على الإقرار به بدون هذه الآيات. (فت١، ٤٧، ٦)

فقراء

- (فالفقراء والمساكين) يجمعهما معنى الحاجة إلى الكفاية، فلا تحلُّ الصَدَقة لغنيّ، ولا لقويّ مُكْتَسِب، (وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا) همُ الذين يَجْبونها ويحفظونها ويكتبونها، ونحو ذلك. (ش، ٣٧، ١٢)

فقه أكبر

- أما العلم بالدين وكشفه فالدين نوعان: أمور خبرية اعتقادية، وأمور طلبية عملية. فالأول: كالعلم بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. ويدخل في ذلك أخبار الأنبياء وأممهم، ومراتبهم في الفضائل، وأحوال الملائكة، وصفاتهم وأعمالهم، ويدخل في ذلك صفة الجنّة والنار، وما في الأعمال من الثواب والعقاب، وأحوال الصحابة والأولياء

وفضائلهم ومراتبهم وغير ذلك. وقد يسمّى هذا النوع "أصول دين" ويسمّى "الفقه الأكبر"، ويسمّى الجدال فيه بالعقل "كلامًا"، ويسمّى "عقائد واعتقادات" ويسمّى "المسائل العلمية، والمسائل الخبرية"، ويسمّى "علم المكاشفة". والثاني: الأمور العملية الطلبية، من أعمال الجوارح والقلب، كالواجبات، والمحرّمات، والمستحبّات، والمكروهات، والمباحات، فإن الأمر والنهي قد يكون بالعلم والاعتقاد. فهو من جهة كونه علمًا واعتقادًا، أو خبرًا صادقًا أو كاذبًا، يدخل في القسم الأول، ومن جهة كونه مأمورًا به أو منهيًّا عنه يدخل في القسم الثاني، مثل شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله، فهذه الشهادة من جهة كونها صادقة مطابقة لخبرها فهي من القسم الأول، ومن جهة أنها فرض واجب، وأن صاحبها بها يصير مؤمنًا يستحقّ الثواب، وبعدمها يصير كافرًا يحلّ دمه وماله فهي من القسم الثاني. (مع، ٥٥، ١٤)

فلق

- في (الفلق) أقوال ترجع إلى تعميم وتخصيص، فإنه فسر بالخلق عمومًا، وفسّر بكل ما يفلق منه كالفجر والحب والنوى، وهو غالب الخلق، وفسّر بالفجر. وأما تفسيره بالنار، أو بجب، أو شجرة فيها، فهذا مرجعه إلى التوقيف. (فت١٧، ٥٣٣، ٤)

فناء

- الفناء يراد به ثلاثة أمور، أحدها: الفناء الديني الشرعي، الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب وهو أن يفنى عمّا لم يأمره الله به بفعل ما أمره الله به؛ فيفنى عن عبادة غير الله بعبادته، وعن طاعة غير الله بطاعته وطاعة الله ورسوله، وعن التوكّل على غيره بالتوكّل عليه، وعن محبة ما سواه بمحبّته ومحبة رسوله؛ وعن خوف غيره بخوفه، بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحبّ إليه مما سواهما . . . وأما الفناء الثاني - وهو الذي يذكره بعض الصوفية - فهو أن يفنى عن شهود ما سوى الله تعالى، فيفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، بحيث يغيب عن شهود نفسه لما سوى الله تعالى. فهذا حال ناقص قد يعرض لبعض السالكين، وليس هو من لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرف مثل هذا للنبي صلّى الله عليه وسلّم ولا للسابقين الأولين، ومن جعل هذا نهاية السالكين: فهو ضالّ ضلالًا مبينًا، وكذلك من جعله من لوازم طريق الله فهو مخطئ خطأً فاحشًا، بل هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض، ليس هو من اللوازم التي تحصل لكل سالك. وأما الثالث: فهو الفناء عن وجود السِّوَى، بحيث يرى أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، وأن الوجود فيهما واحد بالعين، فهذا قول أهل الإلحاد والاتّحاد الذين هم أضلّ العباد. (تد، ٧٥، ٢٠)

- الفناء ثلاثة أنواع: نوع للكاملين من الأنبياء والأولياء. ونوع للقاصدين من الأولياء والصالحين. ونوع للمنافقين الملحدين المشبهين. (ع، ١٤٤، ١٢)

- فناء: فهو أن يشهد أن لا موجود إلّا الله،

وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق، فلا فرق بين الرب والعبد، فهذا فناء أهل الضلال والإلحاد، الواقعين في الحلول والاتحاد، وهذا يبرأ منه المشايخ إذ قال أحدهم: ما أرى غير الله، أو لا أنظر إلى غير الله، ونحو ذلك فمرادهم بذلك ما أرى ربًّا غيره، ولا خالقًا ولا مدبّرًا غيره، ولا إلَهًا لي غيره، ولا أنظر إلى غيره محبّة له أو خوفًا منه أو رجاء له، فإن العين تنظر إلى ما يتعلّق به القلب. فمن أحب شيئًا أو رجاه أو خافه التفت إليه. وإذا لم يكن في القلب محبّة له ولا رجاء له، ولا خوف منه، ولا بغض له، ولا غير ذلك من تعلّق القلب له، لم يقصد القلب أن يلتفت إليه، ولا أن ينظر إليه، ولا أن يراه، وإن رآه اتّفاقًا رؤية مجرّدة، كان كما لو رأى حائطًا ونحوه مما ليس في قلبه تعلّق به. والمشايخ الصالحون رضي الله عنهم يذكرون شيئًا من تجريد التوحيد وتحقيق إخلاص الدين كله، بحيث لا يكون العبد ملتفتًا إلى غير الله، ولا ناظرًا إلى ما سواه، لا حبًّا له ولا خوفًا منه، ولا رجاء له، بل يكون القلب فارغًا من المخلوقات، خاليًا منها، لا ينظر إليها إلّا بنور اللّه. فبالحق يسمع، وبالحق يبصر، وبالحق يبطش، وبالحق يمشي. فيحبّ منها ما يحبّه الله ويبغض منها ما يبغضه الله ويوالي منها ما والاه الله، ويعادي منها ما عاداه الله، ويخاف الله فيها، ولا يخافها في الله، ويرجو الله فيها، ولا يرجوها في اللّه؛ فهذا هو القلب السليم الحنيف الموحّد المسلم المؤمن المحقّق العارف بمعرفة الأنبياء والمرسلين وبحقيقتهم وتوحيدهم. فهذا النوع الثالث: - الذي هو الفناء في الوجود - هو تحقيق آل فرعون ومعرفتهم وتوحيدهم؛ كالقرامطة. وأمثالهم. وأما النوع الذي عليه أتباع الأنبياء فهو الفناء المحمود، الذي يكون صاحبه به ممن أثنى الله عليهم من أوليائه المتّقين، وحزبه المفلحين، وجنده الغالبين. (ع، ١٥٠، ١٤)

- المعنى الذي يسمّونه (المتصوّفة) الفناء ينقسم ثلاثة أقسام: فناء عن عبادة السوى، وفناء عن شهود السوى، وفناء عن وجود السوى. فالأول: أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبخوفه عن خوف ما سواه، وبرجائه عن رجاء ما سواه، وبالتوكّل عليه عن التوكّل على ما سواه، وبمحبّته عن محبّة ما سواه؛ وهذا هو حقيقة التوحيد والإخلاص الذي أرسل الله به رسله، وأنزل به كتبه، وهو تحقيق "لا إله إلّا الله" فإنه يفني من قلبه كل تألّه لغير الله، ولا يبقى في قلبه تألّه لغير الله، وكل من كان أكمل في هذا التوحيد كان أفضل عند اللّه. والثاني: أن يفنى عن شهود ما سوى الله، وهذا الذي يسمّيه كثير من الصوفية حال الإصطلام والفناء والجمع، ونحو ذلك. وهذا فيه فضيلة من جهة إقبال القلب على الله، وفيه نقص من جهة عدم شهوده للأمر على ما هو عليه؛ فإنه إذا شهد أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، وأنه المعبود لا إله إلّا هو، الذي أرسل الرسل وأنزل الكتب، وأمر بطاعته وطاعة رسله، ونهى عن معصيته ومعصية رسله، فشهد حقائق أسمائه وصفاته وأحكامه خلقًا وأمرًا: كان أتمّ معرفة وشهودًا، وإيمانًا وتحقيقًا، من أن يفنى بشهود معنى عن شهود معنى آخر، وشهود التفرقة في الجمع، والكثرة في الوحدة، وهو الشهود الصحيح المطابق. لكن إذا كان قد ورد

على الإنسان ما يعجز معه عن شهود هذا وهذا، كان معذورًا للعجز، لا محمودًا على النقص والجهل. والثالث: الفناء عن وجود السوى؛ وهو قول الملاحدة أهل الوحدة، كصاحب الفصوص وأتباعه الذين يقولون: وجود الخالق هو وجود المخلوق، وما ثم غير ولا سوى في نفس الأمر. فهؤلاء قولهم أعظم كفرًا من قول اليهود والنصارى وعباد الأصنام. (فت٢، ٣٦٩، ١١)

- الفناء ثلاثة أقسام: فناء عن وجود السوى وفناء عن شهود السوى وفناء عن عبادة السوى. فالأول هو فناء أهل الوحدة الملاحدة كما فسّروا به كلام الحلاج وهو أن يجعل الوجود وجودًا واحدًا. وأما الثاني وهو الفناء عن شهود السوى فهذا هو الذي يعرض لكثير من السالكين كما يحكى عن أبي يزيد وأمثاله وهو مقام الاصطلام وهو أن يغيب بموجوده عن وجوده وبمعبوده عن عبادته وبمشهوده عن شهادته وبمذكوره عن ذكره، فيظنّ من لم يكن، ويبقى من لم يزل، وهذا كما يحكى أن رجلًا كان يحب آخر فألقى المحبوب نفسه في الماء فألقى المحبّ نفسه خلفه فقال أنا وقعت فلم وقعت أنت؟ فقال: غبت بك عني، فظننت أنك إني. فهذا حال من عجز عن شيء من المخلوقات إذا شهد قلبه وجود الخالق وهو أمر يعرض لطائفة من السالكين، ومن الناس ومن يجعل هذا من السلوك ومنهم من يجعله غاية السلوك حتى يجعلوا الغاية هو الفناء في توحيد الربوبية، فلا يفرّقون بين المأمور والمحظور، والمحبوب والمكروه، وهذا غلط عظيم غلطوا فيه بشهود القدر وأحكام الربوبية عن شهود الشرع والأمر والنهي وعبادة الله وحده وطاعة رسوله، فمن طلب رفع إنيته بهذا الاعتبار لم يكن محمودًا على هذا ولكن قد يكون معذورًا. وأما النوع الثالث وهو الفناء عن عبادة السوى فهذا حال النبيين وأتباعهم وهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبحبه عن حب ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه. وبالتوكّل عليه عن التوكّل على ما سواه. فهذا تحقيق توحيد الله وحده لا شريك له وهو الحنيفية ملّة إبراهيم، ويدخل في هذا أن يفنى عن اتباع هواه بطاعة الله فلا يحب إلّا لله، ولا يبغض إلّا لله، ولا يعطي إلّا لله، ولا يمنع إلّا لله. فهذا هو الفناء الديني الشرعي الذي بلغ الله به رسله وأنزل به كتبه. (رس١، ٨٢، ٢٠)

- الفناء إذا كان في توحيد الألوهية هو أن يستولي على القلب شهود معبوده وذكره ومحبّته حتى لا يحسّ بشيء آخر مع العلم بثبوت ما أثبته الحق من الأسباب والحكم وعبادته وحدّه لا شريك له بالأمر والنهي ولكن غلب على القلب شهود الواحد كما يقال غاب بموجوده عن وجوده وبمعبوده عن عبادته وبمذكوره عن ذكره وبمعروفه عن معرفته. (من٣، ٨٩، ١٩)

- أما الفناء الذي ذكره صاحب المنازل فهو الفناء في توحيد الربوبية لا في توحيد الإلهية وهو يثبت توحيد الربوبية مع نفي الأسباب والحكم كما هو قول القدرية والمجبرة كالجهم ابن صفوان ومن اتّبعه والأشعري وغيره وشيخ الإسلام وإن كان رحمه الله من أشدّ الناس مباينة للجهمية في الصفات. وقد صنّف كتابه الفاروق في الفرق بين المثبتة والمعطلة وصنّف كتاب تكفير الجهمية وصنّف كتاب ذمّ الكلام وأهله وزاد في هذا الباب حتى صار يوصف بالغلو في الإثبات

للصفات لكنه في القدر على رأي الجهمية نفاة الحكم والأسباب. والكلام في الصفات نوع والكلام في القدر نوع. وهذا الفناء عنده لا يجامع البقاء فإنه نفي لكل ما سوى حكم الرب بإرادته الشاملة التي تخصّص أحد المتماثلين بلا مخصّص ولهذا قال في باب التوبة في لطائف أسرار التوبة اللطيفة الثالثة إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيّئة لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم أي الحكم القدري وهو خلقه لكل شيء بقدرته وإرادته فإن من لم يثبت في الوجود فرقًا بالنسبة إلى الرب بل يقول كل ما سواه محبوب له مرضيّ له مراد له سواء بالنسبة إليه ليس يحب شيئًا أو يبغض شيئًا، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة ولا استقباح سيّئة بالنسبة إلى الرب إذ الاستحسان والاستقباح على هذا المذهب لا يكون إلّا بالنسبة إلى العبد يستحسن ما يلائمه ويستقبح ما ينافيه وفي عين الفناء لا يشهد نفسه ولا غيره بل لا يشهد إلّا فعل ربه فعند هذه المشاهدة لا يستحسن شيئًا ويستقبح آخر على قول هؤلاء القدرية الجبرية المتبعين لجهم بن صفوان وأمثاله، وهؤلاء وافقوا القدرية في أن مشيئة الرب وإرادته ومحبّته ورضاه سواء ثم قالت القدرية النفاة وهو لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فهو لا يريده ولا يشاؤه فيكون في ملكه ما لا يشاء. (من٣، ٨٩، ٣٥)

فناء عن إرادة ما سوى الله

- الفناء عن إرادة ما سوى الله، بحيث لا يحب إلّا الله، ولا يعبد إلّا إيّاه، ولا يتوكّل إلّا عليه، ولا يطلب من غيره. وهو المعنى الذي يجب أن يقصد بقول الشيخ أبي يزيد حيث قال: أريد أن لا أريد إلّا ما يريد، أي المراد المحبوب المرضي. وهو المراد بالإرادة الدينية. وكمال العبد أن لا يريد ولا يحب ولا يرضى إلّا ما أراده الله ورضيه وأحبّه، وهو ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب، ولا يحبّ إلّا ما يحبّه الله، كالملائكة والأنبياء والصالحين، وهذا معنى قولهم في قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء: ٨٩). قالوا: هو السليم مما سوى عبادة الله، أو مما سوى إرادة الله، أو مما سوى محبة الله، فالمعنى واحد وهذا المعنى إن سُمّي فناء، أو لم يسمّ، هو أول الإسلام وآخره، وباطن الدين وظاهره. (ع، ١٤٥، ٤)

فناء عن شهود السوى

- الفناء عن شهود السوى، وهذا يحصل لكثير من السالكين، فإنهم لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته، وضعف قلوبهم على أن تشهد غير ما تعبد، وترى غير ما تقصد، لا يخطر بقلوبهم غير الله، بل ولا يشعرون به... وهذا كثيرًا ما يعرض لمن دهمه أمر من الأمور، إما حب، وإما خوف، وإما رجاء؛ يبقى قلبه منصرفًا عن كل شيء، إلّا عمّا قد أحبّه أو خافه أو طلبه؛ بحيث يكون عند استغراقه في ذلك لا يشعر بغيره. فإذا قوي على صاحب الفناء هذا، فإنه يغيب بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، حتى يفنى من لم يكن، وهي المخلوقات، العبد فمن سواه. ويبقى من لم يزل، وهو الرب تعالى، والمراد فناؤها في شهود العبد وذكره، وفناؤه عن أن يدركها أو يشهدها.

وإذا قوي هذا، ضعف المحب حتى يضطرب في تمييزه، فقد يظنّ أنه هو محبوبه، كما يذكر أن رجلًا ألقى نفسه في اليم، فألقى محبّه نفسه خلفه. فقال: أنا وقعت، فما أوقعك خلفي؟ قال: غبت بك عني، فظننت أنك أني. وهذا الموضع زلّت فيه أقوام، وظنّوا أنه اتّحاد، وأن المحبّ يتّحد بالمحبوب، حتى لا يكون بينهما فرق في نفس وجودهما. وهذا غلط، فإن الخالق لا يتّحد به شيء أصلًا، بل لا يمكن أن يتّحد شيء بشيء، إلّا إذا استحالا وفسدت حقيقة كل منهما، وحصل من اتّحادهما أمر ثالث، لا هو هذا ولا هذا، كما إذا اتّحد الماء واللبن، والماء والخمر، ونحو ذلك. ولكن يتّحد المراد والمحبوب والمراد والمكروه، ويتّفقان في نوع الإرادة والكراهة فيحبّ هذا ما يحبّ هذا ويبغض هذا ما يبغض هذا، ويرضى ما يرضى، ويسخط ما يسخط، ويكره ما يكره، ويوالي من يوالي، ويعادي من يعادي. وهذا الفناء كله فيه نقص. (ع، ١٤٦، ٣)

فناء كامل

- إن التوحيد الجامع لتوحيد الألوهية والربوبية أو توحيد أحدهما للعبد فيه ثلاث مقامات. أحدها مقام الفرق والكثرة بإنعامه (؟) ومن كثرة المخلوقات والمأمورات. والثاني مقام الجمع والفناء بحيث يغيب بمشهوده عن شهوده، وبمعبوده عن عبادته، وبموحده عن توحيده، وبمذكوره عن ذكره، وبمحبوبه عن حبه. فهذا فناء عن إدراك السوى وهو فناء القاصرين. وأما الفناء الكامل المحمدي فهو الفناء عن عبادة السوى والاستعانة بالسوى وإرادة وجه السوى، وهذا في الدرجة الثالثة وهو شهود التفرقة في الجمع، والكثرة في الوحدة، فيشهد قيام الكائنات مع تفرّقها بإقامة لله تعالى وحده وربوبيته، ويرى أنه ما من دابة إلّا ربي آخذ بناصيتها، وأنه على كل شيء وكيل، وأنه رب العالمين، وأن قلوب العباد ونواصيهم بيده، لا خالق غيره ولا نافع ولا ضارّ ولا معطي ولا مانع ولا حافظ ولا معزّ ولا مذل سواه. ويشهد أيضًا فعل المأمورات مع كثرتها وترك الشبهات مع كثرتها لله وحده لا شريك له. (رس١، ١٦٧، ٣)

فناء كامل محمدي

- أما الفناء الكامل المحمدي: فهو الفناء عن عبادة السوى، والاستعانة بالسوى، وإرادة وجه السوى، وهذا في الدرجة الثالثة وهو شهود التفرقة في الجمع، والكثرة في الوحدة، فيشهد قيام الكائنات مع تفرّقها بإقامة الله تعالى وحده وربوبيته. ويرى أنه ما من دابة إلّا ربي آخذ بناصيتها، وأنه على كل شيء وكيل، وأنه ربّ العالمين، وأن قلوب العباد ونواصيهم بيده، لا خالق غيره ولا نافع ولا ضارّ، ولا معطي ولا مانع ولا حافظ ولا معزّ ولا مذلّ سواه؛ ويشهد أيضًا فعل المأمورات مع كثرتها، وترك الشبهات مع كثرتها لله وحده لا شريك له. (فت٢، ٤٥٩، ١١)

فَيْء

- أمّا الفيء، فأصْله ما ذكره الله تعالى في سورة الحشر، التي أنزلها الله في غزوة بني النضير، بعد بَدْر، من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ

﴿اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ مَّآ أَفَآءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَٰمَىٰ وَالْمَسَٰكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: ٦، ٧). (ش، ٣٨، ٩)

- قال الفقهاء: إنّ الفيء هو ما أُخِذَ من الكفار بغير قتال؛ لأن إيجاف الخيل والركاب هو معنى القتال، وسُمِّي فيئًا، لأنّ الله أفاءَه على المسلمين، أي ردَّه عليهم من الكفّار؛ فإنّ الأصل أنّ الله تعالى، إنّما خَلَق الأموال إعانة على عبادته، لأنّه إنّما خلق الخلق لعبادته، فالكافرون به أباح أنفسهم التي لم يعبدوه بها، وأموالهم التي لم يستعينوا بها على عبادته؛ لعباده المؤمنين الذين يعبدونه، وأفاء إليهم ما يستحقّونه، كما يُعاد على الرجل ما غُصِبَ من ميراثه، وإن لم يكن قبضه قبل ذلك؛ وهذا مثل الجِزْيَة التي على اليهود والنصارى، والمال الذي يصالح عليه العدو، أو يهدونه إلى سلطان المسلمين كالحَمْل الذي يُحْمل من بلاد النصارى ونحوهم؛ وما يؤخذ من تجار أهل الحرب، وهو العُشْر، ومن تجار أهل الذمّة إذا اتجروا من غير بلادهم، وهو نصف العُشْر. (ش، ٤٠، ٢)

- يجتمع من الفيء جميع الأموال السلطانيّة التي لبيت مال المسلمين: كالأموال التي ليس لها مالكٌ مُعيَّن، مثل من مات من المسلمين وليس له وارث مُعيَّن؛ وكالغُصُوب، والعَوَارِي، والودائع التي تعذر معرفة أصحابها؛ وغير ذلك من أموال المسلمين، العقار والمنقول فهذا ونحوه مال المسلمين. وإنّما ذكر الله تعالى في القرآن الفيء فقط؛ لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ما كان يموت على عهده ميت، إلّا وله وارث مُعيّن لظهور الأنساب في أصحابه، وقد مات مرّة رجل من قبيلة فدفع ميراثه إلى أكبر تلك القبيلة، أي أقربهم نسبًا إلى جدّهم، وقد قال بذلك طائفة من العلماء، كأحمد في قول منصوص وغيره، ومات رجل لم يخلف إلّا عتيقًا له، فدفع ميراثه إلى عتيقه، وقال بذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم، ودفع ميراث رجل إلى رجل من أهل قريته وكان صلّى الله عليه وسلّم هو وخلفاؤه يتوسّعون في دفع ميراث الميت، إلى من بينه وبينه نسب كما ذكرناه. (ش، ٤٠، ١٧)

- الفيء. وهو الذي ذكره الله تعالى في "سورة الحشر" حيث قال: ﴿وَمَآ أَفَآءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ (الحشر: ٦) ومعنى قوله: ﴿فَمَآ أَوْجَفْتُمْ﴾ أي ما حرّكتم، ولا أعملتم، ولا سقتم. يقال وجف البعير، يجفّ، وجوفًا، وأوجفته: إذا سار نوعًا من السير. فهذا هو الفيء الذي أفاءه الله على رسوله، وهو ما صار للمسلمين بغير إيجاف خيل ولا ركاب، وذلك عبارة عن القتال، أي ما قاتلتم عليه. فما قاتلوا عليه كان للمقاتلة، وما لم يقاتلوا عليه فهو فيء؛ لأن الله أفاءه على المسلمين؛ فإنه خلق الخلق لعبادته، وأحلّ لهم الطيّبات، ليأكلوا طيّبًا، ويعملوا صالحًا. والكفّار عبدوا غيره، فصاروا غير مستحقّين للمال. فأباح للمؤمنين أن يعبدوه، وأن يسترقوا أنفسهم، وأن يسترجعوا الأموال منهم. فإذا أعادها الله إلى المؤمنين منهم فقد فاءت، أي رجعت إلى مستحقّيها. وهذا الفيء يدخل فيه جزية الرؤوس التي تؤخذ من أهل

الذمّة، ويدخل فيه ما يؤخذ منهم من العشور، وأنصاف العشور، وما يصالح عليه الكفّار من المال، كالذي يحملونه، وغير ذلك. ويدخل فيه ما جلوا عنه وتركوه خوفًا من المسلمين، كأموال بني النضير، التي أنزل الله فيها "سورة الحشر". (فت٢٨، ٥٦٢، ١٢)

ق

قائس

- كان على القائس أن يبيّن تأثير الوصف المشترك الذي جعله مناط الحكم، بطريق من الطرق الدالّة على كون الوصف المشترك هو علّة الحكم. وكذلك في الوصف الذي فرّق فيه بين الصورتين، عليه أن يبيّن تأثيره بطريق من الطرق الشرعية. (فت٢١، ٢٧، ١٢)

قاضٍ

- القاضي إسم لكل من قضى بين اثنين وحكم بينهما، سواء كان خليفة، أو سلطانًا، أو نائبًا، أو واليًا؛ أو كان منصوبًا ليقضي بالشرع، أو نائبًا له، حتى يحكم بين الصبيان في الخطوط، إذا تخايروا، هكذا ذكر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم: وهو ظاهر. (ش، ١٥، ١٥)

قبح

- التحسين الشرعي يتضمّن أن الحسن ما حصل به الحمد والثواب، والقبح ما حصل به الذمّ والعقاب، ومعلوم أن الحمد والثواب ملائم للإنسان، والذمَّ والعقاب منافٍ للإنسان. (در٨، ٢٢، ١٥)

- العباد هل يعلمون بعقولهم حسن بعض الأفعال ويعلمون أن الله متّصف بفعله ويعلمون قبح بعض الأفعال ويعلمون أن الله منزّه عنه على قولين: أحدهما أن العقل لا يعلم به حسن فعل ولا قبحه. أما في حق الله تعالى فلأن القبيح منه ممتنع لذاته وأما في حق العباد فلأن الحسن والقبح لا يثبت إلّا بالشرع، وهذا قول الأشعري وأتباعه وكثير من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد. وهؤلاء لا ينازعون في الحسن والقبيح إذا فسّر بمعنى الملائم والمنافي أنه قد يعلم بالعقل. وكذلك لا ينازعون أو لا ينازع أكثرهم أو كثير منهم في أنه إذا عنى به كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص أنه يعلم بالعقل. والقول الثاني أن العقل قد يعلم به حسن كثير من الأفعال وقبحها في حق الله تعالى وحق عباده، وهذا مع أنه قول المعتزلة فهو قول الكرامية وغيرهم من الطوائف، وهو قول جمهور الحنفية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كأبي بكر الأبهري وغيره من أصحاب مالك وأبي الحسن التميمي وأبي الخطاب الكلواذي من أصحاب أحمد، وذكر أن هذا القول قول أكثر أهل العلم وهو قول أبي علي بن أبي هريرة وأبي بكر القفال وغيرهما من أصحاب الشافعي، وهو قول طوائف من أئمة أهل الحديث وعدّوا القول الأول من أقوال أهل البدع كما ذكر ذلك أبو نصر السجزي في رسالته المعروفة في السنّة وذكره صاحبه أبو القاسم سعد بن علي الزنجاني في شرح قصيدته المعروفة في السنّة. وفي المسألة قول ثالث اختاره الرازي في آخر مصنّفاته وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين في أفعال العباد دون أفعال الله تعالى وقد تنازع أئمة الطوائف في الأعيان قبل ورود السمع فقالت الحنفية وكثير من الشافعية والحنبلية إنها على الإباحة مثل

ابن سريج أبي إسحق المروزي وأبي الحسن التميمي وأبي الخطّاب، وقالت طوائف إنها على الحظر كأبي علي بن أبي هريرة وابن حامد والقاضي أبي يعلى وعبد الرحمن الحلواني وغيرهم، مع أن أكثر الناس يقولون إن القولين لا يصحّان إلّا على قولنا بأن العقل يحسن ويقبح، وإلّا فمن قال إنه لا يعرف بالعقل حكم امتنع أن يصفها قبل الشرع بحظر أو إباحة كما قال ذلك الأشعري وأبو الحسن الجزري وأبو بكر الصيرفي وأبو الوفاء بن عقيل وغيرهم. (من١، ١٢٤، ٣٠)

- الحسن والقبح بمعنى كون الشيء محبوبًا ومكروهًا ونافعًا وضارًّا وملائمًا ومنافرًا، وهذه صفة ثبوتية للموصوف لكنها تتنوّع بتنوّع أحواله فليست لازمة له، ومن قال إن الأفعال ليس فيها صفات تقتضي الحسن والقبح فهو بمنزلة قوله ليس في الأجسام صفات تقتضي التسخين والتبريد والإشباع والإرواء، فسلب صفات الأعيان المقتضية للآثار كسلب صفات الأفعال المقتضية للآثار. وأما جمهور المسلمين الذين يثبتون طبائع الأعيان وصفاتها فإنهم يثبتون ما في الأفعال من حسن وقبح باعتبار ملائمتها ومنافرتها. (من٢، ٣٤، ٣)

قتال الكفار

- قتال الكفّار هل هو سبب المقاتلة أو مجرّد الكفر؟ وفي ذلك قولان مشهوران للعلماء: الأول: قول الجمهور، كمالك، وأحمد بن حنبل، وأبي حنيفة وغيرهم. الثاني: قول الشافعي، وربما علّل به بعض أصحاب أحمد. فمن قال بالثاني قال: مقتضى الدليل قتل كل كافر، سواء كان رجلًا أو امرأة، وسواء كان قادرًا على القتال أو عاجزًا عنه، وسواء سالمنا أو حاربنا. لكن شرط العقوبة بالقتل، أن يكون بالغًا، فالصبيان لا يقتلون لذلك. وأما النساء فمقتضى الدليل قتلهن، لكن لم يقتلهن لأنهن يصرن سبيًا بنفس الاستيلاء عليهن، فلم يقتلن لكونهن مالًا للمسلمين كما لا تهدم المساكن إذا ملكت. وعلى هذا القول: يقتل الرهبان وغير الرهبان لوجود الكفر. وذلك أن الله علّق القتل لكونه مشركًا بقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ٥). فيجب قتل كل مشرك، كما تحرم ذبيحته ومناكحته لمجرّد الشرك. وكما يجب قتل كل من بدّل دينه لكونه بدّله، وإن لم يكن من أهل القتال، كالرهبان. وهذا لا نزاع فيه. وإنما النزاع في المرأة المرتدّة خاصة. وقول الجمهور: هو الذي يدلّ عليه الكتاب والسنّة والاعتبار. فإن الله سبحانه قال: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ ... (البقرة: ١٩٠) إلى قوله ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤) فقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٠) تعليق للحكم بكونهم يقاتلوننا. فدلّ على أن هذا علّة الأمر بالقتال. ثم قال: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟﴾ (البقرة: ١٩٠) والعدوان: مجاوزة الحد. فدلّ على أن قتال من لم يقاتلنا عدوان. ويدلّ عليه قوله بعد هذا: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤) فدلّ على أنه لا تجوز الزيادة. وقوله بعد ذلك: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ (البقرة: ١٩١) ولم يقل: قاتلوهم. أمر بقتل من وجد من أهل القتال حيث وجد، وإن لم يكن من طائفة متمنّعة. ثم قال: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾

﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ (البقرة: ١٩٣) والفتنة: أن يفتن المسلم عن دينه، كما كان المشركون يفتنون من أسلم عن دينه، ولهذا قال تعالى ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ (البقرة: ١٩١) وهذا إنما يكون إذا اعتدوا على المسلمين، وكان لهم سلطان وحينئذٍ يجب قتالهم، حتى لا تكون فتنة، حتى لا يفتنوا مسلمًا. وهذا يحصل بعجزهم عن القتال. ولم يقل: وقاتلوهم حتى يسلموا. وقوله ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ (البقرة: ١٩٣) وهذا يحصل إذا ظهرت كلمة الإسلام، وكان حكم الله ورسوله غالبًا. فإنه قد صار الدين لله. ويدلّ على ذلك: أنّا إذا قاتلنا أهل الكتاب فإنّا نقاتلهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله. وهذا المقصود يحصل إذا أدّوا الجزية عن يد وكانوا صاغرين. وقول النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وإني رسول الله. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها وحسابهم على الله" هو ذكر للغاية التي يباح قتالهم إليها، بحيث إذا فعلوها حرم قتالهم. والمعنى: أني لم أؤمر بالقتال إلّا إلى هذه الغاية، ليس المراد أني أمرت أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية. فإن هذا خلاف النص والإجماع، فإنه لم يفعل هذا قط، بل كانت سيرته أن من سالمه لم يقاتله. وقد ثبت بالنص والإجماع: أن أهل الكتاب والمجوس إذا أدّوا الجزية عن يد وهم صاغرون حرّم قتالهم. (ج، ١٠٩، ٢)

قتل

- القتل ثلاثة أنواع: أحدها: العمد المحض، وهو أن يقصد من يعلمه معصومًا بما يقتل غالبًا، سواء كان يقتل بحدّه كالسيف ونحوه، أو بثقله كالسندان وكوذين القصار؛ أو بغير ذلك كالتحريق والتغريق، والإلقاء من مكان شاهق، والخنق؛ وإمساك الخصيتين حتى تخرج الروح، وغمّ الوجه حتى يموت، وسقي السموم ونحو ذلك من الأفعال. فهذا إذا فعله وجب فيه القود، وهو أن يمكن أولياء المقتول من القاتل؛ فإن أحبّوا قتلوا، وإن أحبّوا عفوا، وإن أحبّوا أخذوا الدّية. وليس لهم أن يقتلوا غير قاتله... قال العلماء: إن أولياء المقتول تغلي قلوبهم بالغيظ، حتى يؤثروا أن يقتلوا القاتل وأولياءه، وربما لم يرضوا بقتل القاتل، بل يقتلون كثيرًا من أصحاب القاتل كسيد القبيلة ومقدّم الطائفة، فيكون القاتل قد اعتدى في الابتداء، وتعدّى هؤلاء في الاستيفاء، كما كان يفعله أهل الجاهلية الخارجون عن الشريعة في هذه الأوقات، من الأعراب والحاضرة وغيرهم. وقد يستعظمون قتل القاتل لكونه عظيمًا أشرف من المقتول، فيفضي ذلك إلى أن أولياء المقتول يقتلون من قدروا عليه من أولياء القاتل، وربما حالف هؤلاء قومًا واستعانوا بهم، وهؤلاء قومًا، فيفضي إلى الفتن والعداوات العظيمة. وسبب ذلك خروجهم عن سنن العدل الذي هو القصاص في القتلى، فكتب الله علينا القصاص - وهو المساواة والمعادلة في القتلى - وأخبر أن فيه حياة؛ فإنه يحقن دم غير القاتل من أولياء الرجلين... والنوع الثاني: الخطأ الذي يشبه العمد. قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "ألا إن في قتل الخطأ شبه العمد ما كان في السوط والعصا مائة من

الإبل، منها أربعون خلفة في بطونها أولادها". سمّاه شبه العمد؛ لأنه قصد العدوان عليه بالضرب؛ لكنه لا يقتل غالبًا. فقد تعمّد العدوان، ولم يتعمّد ما يقتل. والثالث: الخطأ المحض وما يجري مجراه: مثل أن يرمي صيدًا، أو هدفًا: فيصيب إنسانًا بغير علمه ولا قصده. فهذا ليس فيه قود. وإنما فيه الدّية والكفارة. وهنا مسائل كثيرة معروفة في كتب أهل العلم، وبينهم. (فت٢٨، ٣٧٣، ١٢)

قدر

- القدرية أ - هو إرادة الله، المسيطرة على الكون، والحياة، والإنسان. ب - المسيطرة "من كل لحظة من اللحظات". وعلى كل تفصيلة من التفصيلات. ج - لا شيء في الوجود يحدث مصادفة ولا جزافًا. د - ولا شيء يحدث بلا غاية. (عقد، ٩٢، ٢)
- مسألة القدر والنزاع فيها معروف بين المسلمين فأما نفاة القدر كالمعتزلة ونحوهم فقولهم هو الذي ذهب إليه متأخّرو الإمامية، وأما المثبتون للقدر وهم جمهور الأمة وأئمتها كالصحابة والتابعين لهم بإحسان وأهل البيت وغيرهم، فهؤلاء لا تنازعوا في تفسير عدل الله وحكمته والظلم الذي يجب تنزيهه عنه وفي تعليل أفعاله وأحكامه ونحو ذلك. فقالت طائفة إن الظلم ممتنع منه غير مقدور وهو محال لذاته كالجمع بين النقيضين وإن كل ممكن مقدور فليس هو ظلمًا، وقالوا الظلم التصرّف فيما ليس له والله له كل شيء أو هو مخالفة الأمر والله لا آمر له وهذا قول كثير من أهل الكلام المثبتين للقدر ومن وافقهم من الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة. وقالت طائفة بل الظلم مقدور ممكن والله سبحانه لا يفعله لعدله ولهذا مدح نفسه حيث أخبر أنه لا يظلم الناس شيئًا والمدح إنما يكون بترك المقدور عليه لا بترك الممتنع. (من١، ٣٣، ٥)

قدر وتعديل وتجويز

- إدخال مسائل القدر والتعديل والتجويز في هذا الباب، (الإمامة) كلام باطل من الجانبين إذ كل من القولين قد قال به طوائف من أهل السنّة والشيعة، فالشيعة فيهم طوائف تثبت القدر وتنكر مسائل التعديل والتجويز. والذين يقرّون بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان فيهم طوائف تقول بما ذكره من التعديل والتجويز كالمعتزلة وغيرهم ومعلوم أن المعتزلة هم أصل هذا القول وأن شيوخ الرافضة كالمفيد والموسوي والطوسي والكزاجكي وغيرهم إنّما أخذوا ذلك من المعتزلة، وإلّا فالشيعة القدماء لا يوجد في كلامهم شيء من هذا، وإن كان ما ذكره في ذلك ليس متعلّقًا بمذهب الإمامية بل قد يوافقهم على قولهم في الإمامة من لا يوافقهم على قولهم في القدر، وقد تقول بما ذكره في القدر طوائف لا توافقهم على الإمامة كان ذكر هذا في مسألة الإمامة بمنزلة سائر مسائل النزاع التي وافقوا فيها بعض المسلمين، كمسائل فتنة القبر ومنكر ونكير والحوض والميزان والشفاعة وخروج أهل الكبائر من النار وأمثال ذلك من المسائل التي لا تتعلّق بالإمامة بل هي مسائل مستقلّة بنفسها وبمنزلة المسائل العملية كمسائل الخلاف التي صنّفها الموسوي وغيره من شيوخ الإمامية فتبيّن أن إدخال مسائل القدر في مسائل الإمامة إما

جهل وإما تجاهل. (من١، ٣١، ٨)

قدرة

- يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة والإرادة بسبب التعلّقات والمتعلّقات إذ القدرة معنى من شأنه تأتّي الإيجاد به، والإرادة معنى من شأنه تأتّي تخصيص الحادث بحال دون حال، وعند اختلاف التأثيرات لا بدّ من الاختلاف في نفس المؤثّر. وهذا بخلاف الكلام فإنّ تعلّقاته بمتعلّقاته لا توجب أثرًا فضلًا عن كونه مختلفًا. (ب٤، ٩٩، ٢٢)

- إذا كان جَماع الدين وجميع الولايات هو أمرٌ ونهيٌ، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبيّ والمؤمنين كما قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (التوبة: ٧١). وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره، والقدرة هو السلطان والولاية، فذوو السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم فإنّ مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته، قال تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦). (حس، ١١، ٩)

- من جعل العلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة، وجعل الإرادة هي المريد، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر - كان مخالفته للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية، وقول هذه المقالة أنه يمكن أن يكون المتكلّم هو الكلام، والمتحرّك هو الحركة، والمصلّي هو الصلاة، والصائم هو الصوم، وأمثال ذلك، وإن فُرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة، بل هذا تحكّم، ويلزمه أن يكون الإنسان الناطق نفس النطق، والفرس الصاهل نفس الصهيل، والحمار الناهق نفس النهيق، والجسم الحسّاس المتحرّك بالإرادة نفس الإحساس والحركة الإرادية، ويلزمه أيضًا أن يجعل نفس الحسّ نفس الحركة، ونفس الحيوانية نفس الناطقية، ونفس الصاهلية نفس الناهقية. وما أحقّ هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٣٩). (در٣، ٤٢٧، ١١)

- حظوظ البشر من الخوارق: وصفات الكمال ترجع إلى ثلاثة: العلم، والقدرة، والغنى. وإن شئت أن تقول: العلم والقدرة. والقدرة إما على الفعل، وهو التأثير، وإما على الترك، وهو الغنى، والأول أجود. وهذه الثلاثة لا تصلح على وجه الكمال إلّا لله وحده، فإنه الذي أحاط بكل شيء علمًا، وهو على كل شيء قدير، وهو غني عن العالمين. (مع، ٢٧، ٩)

- ما كان من باب القدرة فهو التأثير. وقد يكون همّة وصدقًا ودعوة مجابة. وقد يكون من فعل الله الذي لا تأثير له فيه لحال، مثل هلاك عدوّه بغير أثر منه. (مع، ٣٠، ٣)

- القدرة نوعان مصحّحة ومستلزمة، فالمصحّحة قبله والمستلزمة معه، ومنهم من يقول بل القدرة هي المصحّحة فقط وهي تكون معه وقبله، وأما الاستلزام فإنما يحصل بوجود الإرادة مع القدرة لا نفس ما يسمّى قدرة

والإرادة ليست جزءًا من مسمّى القدرة وهو القول الموافق للغة القرآن، بل ولغات سائر الأمم وهو أصحّ الأقوال. (من٢، ٦، ٣٢)

- القدرة نوعان فالقدرة المشروطة في التكليف تكون قبل الفعل وبدون الفعل، وقد تبقى إلى حين الفعل والقدرة المستلزمة للفعل لا بدّ أن تكون موجودة عند وجوده وأصل قولهم إن الله خصّ المؤمنين بنعمة يهتدون بها لم يعطها الكافرون، أن العبد لا بدّ أن يكون قادرًا حين الفعل خلافًا لمن زعم أنه لا يكون قادرًا إلّا قبل الفعل، وأن النعمة على الكافر والمؤمن سواء وإذا كان لا بدّ من قدرة حال الفعل فإذا كان قادرًا قبل الفعل وبقيت القدرة إلى حين الفعل لم ينقض هذا أصلهم لكن مجرّد القدرة الصالحة للضدّين يشترك فيها المؤمن والكافر فلا بدّ للمؤمن ما يخصّه الله به من الأسباب التي بها يكون مؤمنًا وهذا يدخل فيه إرادة الإيمان، وهذه الإرادة يدخلونها في جملة القدرة المقارنة للفعل وهو نزاع لفظي. (من٢، ١٥، ١٣)

قدرة مستلزمة

- القدرة نوعان فالقدرة المشروطة في التكليف تكون قبل الفعل وبدون الفعل، وقد تبقى إلى حين الفعل والقدرة المستلزمة للفعل لا بدّ أن تكون موجودة عند وجوده وأصل قولهم إن الله خصّ المؤمنين بنعمة يهتدون بها لم يعطها الكافرون، أن العبد لا بدّ أن يكون قادرًا حين الفعل خلافًا لمن زعم أنه لا يكون قادرًا إلّا قبل الفعل، وأن النعمة على الكافر والمؤمن سواء وإذا كان لا بدّ من قدرة حال الفعل فإذا كان قادرًا قبل الفعل وبقيت القدرة إلى حين الفعل لم ينقض هذا أصلهم لكن مجرّد القدرة الصالحة للضدّين يشترك فيها المؤمن والكافر فلا بدّ للمؤمن ما يخصّه الله به من الأسباب التي بها يكون مؤمنًا وهذا يدخل فيه إرادة الإيمان، وهذه الإرادة يدخلونها في جملة القدرة المقارنة للفعل وهو نزاع لفظي. (من٢، ١٥، ١٤)

قدرة مشروطة

- القدرة نوعان فالقدرة المشروطة في التكليف تكون قبل الفعل وبدون الفعل، وقد تبقى إلى حين الفعل والقدرة المستلزمة للفعل لا بدّ أن تكون موجودة عند وجوده وأصل قولهم إن الله خصّ المؤمنين بنعمة يهتدون بها لم يعطها الكافرون، أن العبد لا بدّ أن يكون قادرًا حين الفعل خلافًا لمن زعم أنه لا يكون قادرًا إلّا قبل الفعل، وأن النعمة على الكافر والمؤمن سواء وإذا كان لا بدّ من قدرة حال الفعل فإذا كان قادرًا قبل الفعل وبقيت القدرة إلى حين الفعل لم ينقض هذا أصلهم لكن مجرّد القدرة الصالحة للضدّين يشترك فيها المؤمن والكافر فلا بدّ للمؤمن ما يخصّه الله به من الأسباب التي بها يكون مؤمنًا وهذا يدخل فيه إرادة الإيمان، وهذه الإرادة يدخلونها في جملة القدرة المقارنة للفعل وهو نزاع لفظي. (من٢، ١٥، ١٣)

قدرة وتأثير

- أما القدرة والتأثير، فإما أن يكون في العالم العلوي أو ما دونه، وما دونه إما بسيط أو مركّب. والبسيط إما الجو وإما الأرض، والمركّب إما حيوان وإما معدن وإما نبات، والحيوان إما ناطق وإما بهيم. فالعلوي كانشقاق القمر، وردّ الشمس ليوشع بن نون،

وكذلك ردّها لما فاتت عليا الصلاة والنبي صلّى الله عليه وسلّم نائم في حجره إن صحّ الحديث . . . وكذلك معراجه إلى السماوات. وأما الجو فاستسقاؤه، واستصحاؤه غير مرّة، كحديث الأعرابي الذي في الصحيحين وغيرهما، وكذلك كثرة الرمي بالنجوم عند ظهوره وكذلك إسراؤه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. وأما الأرض والماء، فكاهتزاز الجبل تحته، وتكثير الماء في عين تبوك، وعين الحديبية، ونبع الماء من بين أصابعه غير مرّة، ومزادة المرأة. وأما المركّبات فتكثيره للطعام غير مرّة في قصة الخندق من حديث جابر، وحديث أبي طلحة، وفي أسفاره، وجراب أبي هريرة، ونخل جابر بن عبدالله، وحديث جابر وابن الزبير في انقلاع النخل له وعوده إلى مكانه، وسقياه لغير واحد من الأرض، كعين أبي قتادة، وهذا باب واسع لم يكن الغرض هنا ذكر معجزاته بخصوصه، وإنما الغرض التمثيل. وكذلك من باب القدرة: عصا موسى عليه السلام، وفلق البحر، والقمل والضفادع، والدم، وناقة صالح، وإبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى لعيسى. كما أن من باب العلم إخبارهم بما يأكلون وما يدخرون في بيوتهم. وبالجملة لم يكن المقصود هنا ذكر المعجزات النبوية بخصوصها، وإنّما الغرض التمثيل بها. (مع، ٣٤، ٦)

قدرية

- القدرية لا تنازع في هذا، لا ينازعون في أنه ما شاء أن يفعله هو فعله، وأنه قادر على أن يفعل ما يشاء أن يفعله، لكن عندهم أن أفعال العباد لا تدخل في خلقه، ولا في قدرته، ولا في مشيئته، ولا في مشيئته أن يفعل، لكن المشيئة المتعلّقة بها بمعنى الأمر فقط، فيقولون: خلقهم لعبادته أن يفعلوها هم، وقد أمرهم بها، فإذا لم يفعلوها كان ذلك بمنزلة عصيان أمره. (فت٨، ٥٥، ٣)

قدم

- القدم عندهم ينافي الحاجة إلى الفاعل وينافي كونه مفعولًا فالحدوث عندهم من لوازم كون الشيء مفعولًا فيمتنع عندهم أن يكون مفعولًا قديمًا وهذا ليس قول الجبرية والقدريّة فقط بل قول جماهير العقلاء من أهل الملل وغير أهل الملل وهو قول جماهير أئمة الفلاسفة. (من١، ٥١، ٩)
- أما القائلون بالقدم فعمدتهم أن المؤثر التام يستلزم أثره فيمتنع عندهم القول بمفعول قديم من غير علّة تامّة موجبة لأنه أثر عن غير مؤثّر تام. وأما القائلون بالحدوث فعمدتهم أن الفاعل بالاختيار بل الفاعل مطلقًا لا يكون مفعوله إلّا حادثًا وأن كون مفعول قديمًا ممتنع فصار عمدة هؤلاء وهؤلاء مبطلة لهذا القول الذي لم يقله أحد ولكن يقال على سبيل الإلزام لكل من الطائفتين إذا التزمت قولها دون صحّته، فإذا التزمت القدمية جواز حدوث الحوادث بلا سبب وأن الأثر لا يحتاج إلى مؤثّر تام بل القادر يرجّح أحد مقدوريه بلا مرجّح والتزمت الحدوثية أن المفعول مطلقًا أو المفعول بالقدرة والاختيار لم يزل قديمًا أزليًّا مع فاعله مقارنًا له لزم من هذين اللازمين إمكان أن يكون الفاعل قادرًا مختارًا يرجّح بلا مرجّح، ومفعوله مع هذا قديمًا بقدمه لكن أحد من العقلاء لم يلتزم

هذين فيما علمناه، وإن قدر أنه التزم ذلك فقد التزم ملزومين باطلين كل منهما باطل بالبرهان والجمع بينهما لم يقله أحد من العقلاء. وكان كل من العقلاء يردّ عليه ببرهان قاطع ولكن هو يعارض كلام كل طائفة بكلام الطائفة الأخرى، وغايته فساد بعض قول هؤلاء وفساد بعض قول هؤلاء لكن لا يلزم أن يسلم له الجمع بين فساد كل من القولين ولا الجمع بين هذا الفساد وهذا الفساد بل هذا يكون أبلغ في ردّ قوله، وأيضًا فإن كلًا من الطائفتين فرّت من أحد الفسادين وظنّت أن الآخر ليس بفاسد ولم تهتد إلى الجمع بين الصحيح كله والسلامة من الفاسد كله، فليس له أن يلزمها ما علمت فساده مع ما لم تعلم فساده فيلزمها الفاسد كله ويخرجها من الصحيح كله. فإن غاية قولها أبلق فيه بياض وسواد والأبلق خير من الأسود فإن الطائفة التي قالت إن القادر يمكنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّح إنما قالته لما علمته أن القادر الفاعل لا بدّ أن يكون فعله حادثًا، وأن كونه فاعلًا مع كون الفعل قديمًا جمع بين المتناقضين ولم يهتدوا إلى الفرق بين نوع الفعل وبين عينه بل اعتقدت أيضًا أن حوادث لا أوّل لها ممتنع فقالت حينئذٍ فيمتنع دوام الفعل فيلزم كونه فاعلًا بعد أن لم يكن فيلزم ترجيح القادر لأحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّح، لأن القادر لا يختصّ ولم يزل وإن قيل باختصاصها أو حدوثها لزم حدوث القدرية بلا محدث وتخصيصها بغير مخصّص وأنه صار قادرًا بعد أن لم يكن بغير سبب وانتقل الفعل من الامتناع إلى الإمكان بدون سبب يوجب هذا الانتقال، وإذا جاز ذلك فجواز كونه مرجّحًا لأحد مقدوريه أولى بالجواز. وهذه اللوازم وإن قال الجمهور ببطلانها فإنهم يقولون ألجأنا إليها تلك المقدّمات لما ذكرناه من ظنّهم أنّه لا فرق بين النوع والعين، وإذا قيل لهم فقولوا مع هذه اللوازم بانتفاء تلك الملزومات فقالوا إن القادر يرجّح أحد المقدورين بلا مرجّح ويحدث الحوادث بلا سبب مع أن الفاعل القادر يقارنه مفعوله المعين وأنه لا أوّل لعين الفعل والمفعول، فقد لزمهم أن يقولوا باللوازم التي يظهر بطلانها مع نفي الملزومات التي أوجبت تلك في نظرهم التي فيها ما يظهر بطلانه وفيها ما يخفى بطلانه، فقد لزمهم أن يقولوا باللازم الباطل الذي لا حاجة لهم إليه مع نفي ما أحوجهم إليه مع أن فيه حقًّا أو فيه حقًّا وباطلًا، وكذلك الطائفة التي قالت بقدم العالم فإنها لما اعتقدت أن الفاعل يمتنع أن يصير فاعلًا بعد أن لم يكن وأن يحدث حادثًا لا في وقت ويمتنع الوقت في العدم المحض ولم يهتدوا إلى الفرق بين دوام العين ودوام النوع ظنّت أنه يلزم قدم عين المفعول فالتزمت مفعولًا قديمًا أزليًّا لفاعل. (من١، ٥٢، ٢٦)

قدم العالم

- هؤلاء الفلاسفة بنوا عمدتهم في قدم العالم على مقدّمتين إحداهما أن الترجيح لا بدّ له من مرجّح تام يجب به. والثانية أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل وهو باطل. وهم متناقضون قائلون بنقيض هاتين المقدّمتين إما جواز التسلسل فإن أرادوا به التسلسل المتعاقب في الآثار شيئًا بعد شيء فهم

يقولون بجواز ذلك، وحينئذٍ فلا يمتنع أن يكون كل ما سوى الله محدثًا كائنًا بعد أن لم يكن كالفلك وغيره وإن كان حدوثه موقوفًا على سبب حادث قبله. وإن أرادوا التسلسل المقترن وهو أنه لو حدث حادث للزم أن يحدث تمام تأثيره ومع حدوث تمام تأثيره يحدث تمام تأثير المؤثّر فهذا باطل بصريح العقل وهم يوافقون على امتناعه. وإن عنوا بالتسلسل أنه لو حدث مرجّح ما للزم أن لا يحدث شيء حتى يحدث شيء فهذا متناقض وهو ممتنع أيضًا فإذا قال القائل لو حدث سبب يوجب ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل فهو صادق ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجّح يوجب ترجيح الفعل بل لا يزال جنس الفعل موجودًا، فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين لكن ليس في هذا ما يقتضي صحّة قولهم بقدم شيء من العالم بل هذا يقتضي حدوث كل ما سوى الله، فإنه إذا كان جنس الفعل لم يزل لزم أنه لا تزال المفعولات تحدث شيئًا بعد شيء وكل مفعول محدث مسبوق بعدم نفسه ولكن هؤلاء ظنّوا أن المفعول يجب أن يقارن الفاعل على مفعوله - مع تقدّم الفاعل على مفعوله - بزمان وهذا غلط بين لمن تصوّره وهو معلوم الفساد بالعقل عند عامة العقلاء. (ب١، ٢٢٨، ٣٦)

- أما القائلون بقدم العالم فقولهم يستلزم امتناع حدوث حادث، فإن القديم إما واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه، ولوازم الواجب لا تكون محدثة ولا مستلزمة لمحدث، فالحوادث ليست من لوازمه، وما لا يكون من لوازمه يتوقّف وجوده على حدوث سبب حادث، فإذا كان القديم الواجب بنفسه، أو اللازم للواجب، لا يصدر عنه حادث امتنع حدوث الحوادث، وهذا حقيقة قولهم؛ فإنهم يزعمون أن العالم له علّة قديمة موجبة له؛ وهو لازم لعلّته، وعلّته عندهم مستلزمة لمعلولها ومعلول معلولها، فيمتنع أن يحدث شيء في الوجود؛ إذ الحادث المعين يكون لازمًا للقديم بالضرورة واتّفاق العقلاء. وإذا قالوا: "يجوز أن يحدث عن الواجب بنفسه حادث بواسطة". قيل: الكلام في تلك الواسطة كالكلام في الأول، فإنها إن كانت قديمة لازمة له لزم قدم المعلولات كلها، وإن كانت حادثة فلا بدّ لها من سبب حادث. وإذا قالوا: "كل حادث مشروط بحادث قبله لا إلى أول". قيل لهم: فليست أعيان الحوادث من لوازم الواجب بنفسه، وإذا كان النوع من لوازم الواجب امتنع وجود الواجب بنفسه بدون النوع، ونوع الحوادث ممكن بنفسه ليس فيه واجب بنفسه، فيكون نوع الحوادث صادرًا عن الواجب بنفسه، فلا يجب قدم شيء معيّن من أجزاء العالم، لا الفلك ولا غيره، وهو نقيض قولهم. (در٢، ١٥١، ٣)

قدم هذا العالم

- أما القائلون بقدم هذا العالم، فهم أبعد عن المعقول والمنقول من جميع الطوائف. ولهذا أنكروا الكلام القائم بذاته، والذي يخلقه في غيره، ولم يكن كلامه عندهم إلّا ما يحدث في النفوس من المعقولات والمتخيّلات، وهذا معنى تكليمه لموسى عليه السلام عندهم. فعاد التكليم إلى مجرّد علم المكلم. ثم إذا قالوا مع ذلك: إنه لا يعلم الجزئيات، فلا علم ولا إعلام، وهذا غاية التعطيل والنقص. وهم ليس لهم دليل قط على قدم شيء من العالم، بل حججهم إنما تدلّ على

قدم نوع الفعل، وأنه لم يزل الفاعل فاعلًا، ولم يزل لفعله مدّة، أو أنه لم يزل للمادة مادة. وليس في شيء من أدلّتهم ما يدلّ على قدم الفلك، ولا قدم شيء من حركاته، ولا قدم الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك. والرسل أخبرت بخلق الأفلاك، وخلق الزمان، الذي هو مقدار حركتها، مع إخبارها بأنها خلقت من مادة قبل ذلك، وفي زمان قبل هذا الزمان، فإنه سبحانه أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام. وسواء قيل: إن تلك الأيام بمقدار هذه الأيام المقدرة بطلوع الشمس وغروبها، أو قيل: إنها أكبر منها، كما قال بعضهم إن كل يوم قدره ألف سنة، فلا ريب أن تلك الأيام التي خلقت فيها السموات والأرض غير هذه الأيام، وغير الزمان الذي هو مقدار حركة الأفلاك. وتلك الأيام مقدرة بحركة أجسام موجودة قبل خلق السموات والأرض. (مع، ١١٥، ٧)

قديم

- القديم يستلزم قدم موجبه أو وجوبه بنفسه فإن القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره، إذ الممكن الذي لا موجب له لا يكون موجودًا فضلًا عن أن يكون قديمًا بالضرورة، واتفاق العقلاء، وإذا كان واجبًا بغيره فلا بدّ أن يكون الموجب له قديمًا ولا يكون موجبًا له حتى تكون شروط الإيجاب قديمة أيضًا فيمتنع أن يكون موجب القديم أو شرط من شروط الإيجاب حادثًا لأن الموجب المقتضى للفاعل المؤثّر يمتنع أن يتأخّر عن موجبه الذي هو مقتضاه وأثره وهذا معلوم بالضرورة ومتّفق عليه بين العقلاء، وإذا كان كذلك فيمتنع أن يكون جميع العالم واجبًا بنفسه، إذ لو كان كذلك لم يكن في الموجودات ما هو حادث لأن الحادث كان معدومًا وهو مفتقر إلى محدث يحدثه فضلًا عن أن يكون واجبًا بنفسه فثبت أن في العالم ما ليس بواجب والواجب بغيره لا بدّ له من موجب تام مستلزم لموجبه والموجب التام لا يتأخّر عنه شيء من موجبه ومقتضاه فيمتنع صدور الحوادث عن موجب تام كما يمتنع أن تكون هي واجبة بنفسها، وإذا لم تكن واجبة ولا صادرة عن علّة موجبة فلا بدّ لها من فاعل ليس موجبًا بذاته وإذا كان غاية ما يقولون إن العالم صادر عن علّة موجبة بنفسها من غير واسطة أو بوسائط لازمة لتلك العلّة فعلى هذا التقدير يمتنع حدوث الحوادث عنه فإن لم يكن للحوادث فاعل غيره لزم حدوثها بلا محدث وهذا معلوم الفساد بالضرورة، فتبيّن أن للحوادث محدثًا ليس هو مستلزمًا لموجبه ومقتضاه فامتنع أن يكون محدث الحوادث علّة مستلزمة لمعلولها وكل ما سواها معلول لها وهذا مما تبيّن بطلانه بالضرورة. (ب٢، ٧٨، ٨)

- الحدوث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحادث والعدم السابق، ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فإنه لا معنى له إلّا نفس وجوده فظهر الفرق. (ب٣، ١١، ٩)

- القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره، فإن كان واجبًا بنفسه بطلت حجّته وإن كان واجبًا بغيره لزم من كون المعلول مختصًّا أن تكون علّته مختصّة أيضًا، وإلّا فبتقدير أن تكون العلّة الموجبة وجودًا مطلقًا لا تختصّ

بشيء من الأشياء كما يقوله من يقول هو وجود مطلق تكون نسبته إلى جميع أجناس الموجودات ومقاديرها وصفاتها نسبة واحدة، وحينئذٍ فلا يختصّ مقدار دون مقدار بالاقتضاء والإيجاب إلّا أن يقال لا يمكن غير ذلك المقدار. وإذا قيل ذلك لزم أن يكون من المقادير ما هو واجب لا يمكن غيره، فإذا قيل هذا في الممكن ففي الواجب بنفسه أولى، فإن تطرّق الجواز إلى الممكن بنفسه أولى من تطرّقه إلى الواجب بنفسه فإذا قدر في الممكن مقدار لا يمكن وجود ما هو أكبر منه، فتقدير ذلك في الواجب بنفسه أولى. ونكتة الجواب أن الموجب الذي يسمّونه علّة إن كان له مقدار بطل أصل قولكم، وإن لم يكن له مقدار فإما أن يكون جميع المقادير ممكنة بالنسبة إليه وإما أن لا يكون كذلك. فإن كان الأول لم يخصّ بعضها دون بعض بلا مخصّص لما في ذلك من ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجّح، وإن لم يمكن إلّا بعضها كما يقوله من يقوله من المتفلسفة فحينئذٍ لزم أن يكون من المقادير ما هو ممتنع لنفسه، بل منها ما هو متعيّن لا يمكن وجود غيره، وإذا جاز أن يمتنع بعضها لنفسه فوجوب بعضها لنفسه أولى وأحرى. وإذا جاز أن يتعيّن ممكن من المقادير دون غيره لنفسه فتعيّن مقدار واجب لنفسه أولّى وأحرى وهذا كلام لا محيص لهم عنه. (ب٤، ٢٣٩، ٢)

- القديم يستلزم قدم موجبه، أو وجوبه بنفسه، فإن القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره، إذ الممكن الذي لا موجب له لا يكون موجودًا، فضلًا عن أن يكون قديمًا بالضرورة، واتّفاق العقلاء، وإذا كان واجبًا بغيره فلا بدّ أن يكون الموجب له قديمًا، بالضرورة واتّفاق العقلاء، وإذا كان واجبًا بغيره فلا بدّ أن يكون الموجب له قديمًا، ولا يكون موجب القديم أو شرط من شروط الإيجاب حادثًا؛ لأن الموجب المقتضى للفاعل المؤثر يمتنع أن يتأخّر عن موجبه الذي هو مقتضاه وأثره، وهذا معلوم بالضرورة، ومتّفق عليه بين العقلاء. (در٢، ١٥٢، ١١)

قديم أزلي

- قد نجد ابن سينا: قلت مراد ابن رشد أن المفعول لا يكون قديمًا أزليًّا فإن من الضروري عنده وعند عامة العقلاء حتى أرسطو وأتباعه وحتى ابن سينا وأتباعه وإن تناقضوا هو القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه في الماضي والمستقبل، وهذا يمتنع أن يكون ممكنًا يقبل الوجود والعدم بل هذا لا يكون إلّا محدثًا والمحدث يمتنع أن ينقلب قديمًا، فلهذا قال الممكن يمتنع أن يكون ضروريًّا وأما كون الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه وهو المحدث يصير واجب الوجود بغيره فهذا لا ريب فيه وما أظنّ ابن رشد ينازع في هذا ولكن من المتكلّمين من ينازع في هذا، وهذا حق وإن قاله ابن سينا فليس كل من قاله ابن سينا هو باطلًا، بل مذهب أهل السنّة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده وهذا يوافق عليه جماهير الخلق. (رد، ١٣٢، ١٧)

قراء

- كان السلف يسمّون أهل الدين والعلم:

(القراءَ) فيدخل فيهم العلماءُ والنُّسَّاك، ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء. واسم الصوفية: هو نسبة إلى لباس الصوف، هذا هو الصحيح. وقد قيل: إنه نسبة إلى صفوة الفقهاءِ. وقيل: إلى صوفة (بن مر) ابن أد بن طابخة، قبيلة من العرب، كانوا يعرفون بالنسك، وقيل إلى أهل الصفَّة. وقيل: إلى (أهل) الصفاءِ وقيل: إلى الصفوة. وقيل: إلى الصف المقدّم بين يدي الله تعالى؛ وهذه أقوال ضعيفة، فإنه لو كان كذلك لقيل: صُفِّي، أو صفائي، أو صَفْوي أو صَفّي، ولم يقل: صوفي، وصار اسم الفقراءِ، يعنى به أهل السلوك، وهذا عرف حادث؛ وقد تنازع الناس: أيهما أفضل، مسمّى الصوفي، أو مسمّى الفقير؟ ويتنازعون أيضًا أيهما أفضل، الغني الشاكر، أو الفقير الصابر؟ (فرقان، ٤٢، ٢)

قراءة

- القراءة تشترط لها الطهارة الكبرى كما تشترط للصلاة الطهارتان، والذكر لا يشترط له الكبرى ولا الصغرى، فعلم أن أعلى أنواع ذكر الله هو الصلاة، ثم القراءة، ثم الذكر المطلق، ثم الذكر في الركوع والسجود أفضل بالنص والإجماع من قراءة القرآن، وكذلك كثير من العباد قد ينتفع بالذكر في الابتداء ما لا ينتفع بالقراءة؛ إذ الذكر يعطيه إيمانًا والقرآن يعطيه العلم؛ وقد لا يفهمه؛ ويكون إلى الإيمان أحوج منه لكونه في الابتداء، والقرآن مع الفهم لأهل الإيمان أفضل بالاتفاق. (فت١٩، ١٢١، ١)

القرآن

- القرآن حرف وصوت إن أراد بذلك أن هذا القرآن الذي يقرأ للمسلمين هو كلام الله الذي نزل به الروح الأمين على محمد صلّى الله عليه وسلّم خاتم النبيين والمرسلين وأن جبريل سمعه من الله والنبي صلّى الله عليه وسلّم سمعه من جبريل، والمسلمون سمعوه من النبي صلّى الله عليه وسلّم. (سلف، ١٥١، ١٩)

القرآن غير مخلوق

- الدليل على أن القرآن غير مخلوق: أنه كلام الله، وكلام الله سبب إلى خلق الأشياء، قال الله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (سورة النحل: ٤٠) أي أردنا خلقه وإيجاده وإظهاره، فقوله "كن" كلام الله وصفته، والصفة التي منها يتفرّع الخلق والفعل، وبها يتكوّن المخلوق، لا تكون مخلوقه، ولا يكون مثلها للمخلوق. والدليل على أنه كلام لا يشبه كلام المخلوقين أنه كلام معجز، وكلام المخلوقين غير معجز، لو اجتمع الخلق على أن يأتوا بمثل سورة من سوره، أو آية من آياته، عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه. (در٢، ٩٤، ١٣)

قرض

- من قال القرض خلاف القياس قال لأنه بيع ربوي بجنسه من غير قبض. وهذا غلط فإن القرض من جنس التبرّع بالمنافع كالعارية، ولهذا سمّاه النبي صلّى الله عليه وسلّم منيحة فقال "أو منيحة ذهب أو منيحة ورق" وباب العارية أصله أن يعطيه أصل المال لينتفع بما يستخلف منه ثم يعيده إليه، فتارة ينتفع بالمنافع كما في عارية العقار وتارة يمنحه ماشية ليشرب لبنها ثم يعيدها وتارة يعيره

شجرة ليأكل ثمرها ثم يعيدها، فإن اللبن والثمر يستخلف شيئًا بعد شيء بمنزلة المنافع، ولهذا كان في الوقف يجري مجرى المنافع، والمقرض يقرضه ما يقرضه لينتفع به ثم يعيد له بمثله. فإن إعادة المثل تقوم مقام إعادة العين. ولهذا نهى أن يشترط زيادة على المثل كما لو شرط في العارية أن يرد مع الأصل غيره. وليس هذا من باب البيع فإن عاقلًا لا يبيع درهمًا بمثله من كل وجه إلى أجل ولا يباع الشيء بجنسه إلى أجل إلّا مع اختلاف الصفة أو القدر كما يباع نقد بنقد آخر وصحيح بمكسور ونحو ذلك، ولكن قد يكون القرض منفعة للمقرض كما في مسألة السفتجة، ولهذا كرهها من كرهها، والصحيح أنها لا تكره لأن المقترض ينتفع بها أيضًا ففيها منفعة لهما جميعًا إذا أقرضه. (قس، ١٧، ٨)

قُسّام

- القُسَّام الذين يقسّمون العقار وغيره بالأجر. (حس، ٢٣، ١٩)

قسرية

- الحركات ثلاثة: طبيعية، وقسرية، وإرادية. لأن الحركة: إما أن يكون مبدأها من المتحرّك، وإما من غيره. فما كان مبدؤها من غيره فهو القسرية الكرهية، وما كان مبدؤها من المتحرّك، فإن كان على شعور منه فهي الإرادية، وإلّا فهي الطبيعية. والطبيعية لا تُعرف إلّا إذا خرج المطبوع عن مركزه، كصعود الحجر والماء إلى فوق، ففي طبعه الهُوِيُّ والنزول، فهي تابعة للقسرية، فكل من الطبيعية والقسرية تابعة لغيرها. فمبدأ الحركات كلها هي الإرادية، وكل إرادة لا يكون الله هو المراد المقصود بالقصد الأول بها، كانت ضارّة لصاحبها مفسدة له، غير نافعة ولا مصلحة له. (در٩، ٣٧٣، ١٤)

قصد

- أما القصد، فأن لا يقصد إلّا الحق (المريد)، فينحّي ما سواه عن طريق القصد، فلا يقصد إلّا إيّاه. وهذا حق لكن لا يكون إلّا على دين المرسلين. وأما إرادة الله ومحبّته دون ما سواه فليس هو طريق هؤلاء المتفلسفة، بل هو ممتنع على أصولهم الفاسدة، وليس زهدهم زهد الأنبياء، ولكن زهدهم للتوفّر على مطلوبهم الذي يرونه كمالًا، لا على عبادة اللّه. (در٦، ٧٩، ١١)

قصد الدلالة

- الأجود أن يقال جميع الأدلّة عقلية بمعنى أن العقل إذا تصوّرها علم أنها تدلّ فإن الدليل هو ما يكون النظر الصحيح فيه مفضيًا إلى العلم بالمدلول عليه، وإنما يكون النظر الصحيح لمن يعقل دلالة الدليل، فمن لم يعقل كون الدليل مستلزمًا للمدلول لم يستدلّ به ومن عقل ذلك استدلّ به فهو يدلّ بصفة هو في نفسه عليها لا بصفة هي في المستدلّ، لكن كونه عقليًا يرجع إلى أن المستدلّ علمه بعقله وهذا صفة في المستدلّ لا فيه أو الأجود أن يقال الدليل قد يدلّ بمجرّده وقد يدلّ بقصد الدالّ على دلالته، فالأول لا يحتاج إلى قصد الدلالة كما تقول النحاة إن الأصوات تدلّ بالطبع وتدلّ بالوضع، فالذي يدلّ بالطبع كالنحنحة والسعال والبكاء ونحو ذلك من الأصوات وهذا ليس كلامًا، وحينئذٍ

فما يدلّ بقصد الدالّ أحقّ بالدلالة ودلالته أكمل ولهذا كانت دلالة الكلام على مقصود المتكلّم وهي دلالة سمعية أكمل من جميع أنواع الأدلّة على مراده، وهو البيان الذي علّمه الله الإنسان امتنّ بذلك على عباده فمنها ما يدلّ بمجرّده ومنها ما يدلّ بقصد الدال فإذا انضمّ إليه ما يعرف أنه قصد الدلالة دلّ فالدليل هنا في الحقيقة قصد الدال للدلالة وهي دلالة لا تنتقض إذا لم يجوز عليه الكذب وإنما الذي دلّ به على قصده هو دلّ بجعله دليلًا لم يدلّ بمجرّده فهو دليل بالاختيار لا بمجرّده، فالأقوال والأفعال التي يقصد بها الدلالة تدلّ باختيار الدالّ بها لا بمجرّدها ودلالتها تعلم بالعقل وقد يفتقر من العقل إلى أكثر مما يفتقر إليه العقلي المجرّد لأنها تحتاج إلى أن يعلم قصد الدال ولكن ما يحصل بها من الدلالة أوضح وأكثر كالكلام. وعلى هذا فإذا أريد تقسيمها إلى عقلي ووضعي أي إلى عقلي مجرّد وإلى وضعي يحتاج مع العقل إلى قصد من الدالّ فهو تقسيم صحيح. (نبا، ١٢٠، ٢٥)

قصد القبور لأجل الدعاء

- قصد القبور لأجل الدعاء عندها، رجاء الإجابة: هو من هذا الباب، فإنه ليس من الشريعة: لا واجبًا، ولا مستحبًّا؛ فلا يكون دينًا ولا حسنًا، ولا طاعة لله، ولا مما يحبّه الله ويرضاه، ولا يكون عملًا صالحًا، ولا قربة، ومن جعله من هذا الباب فهو ضالّ باتّفاق المسلمين. (فت٢٧، ١٥٢، ١٤)

قصر

- القصر وإن كان رخصة استباحة المحظور فقد تكون واجبة كأكل الميتة للمضطرّ، والتيمّم لمن عدم الماء، ونحو ذلك، هذا إن سلم أن المراد به قصر العدد، فإن للناس في الآية ثلاثة أقوال: - قيل المراد به قصر العدد فقط، وعلى هذا فيكون التخصيص بالخوف غير مفيد. - والثاني: أن المراد به قصر الأعمال؛ فإن صلاة الخوف تقصر عن صلاة الأمن، والخوف يبيح ذلك. وهذا يرد عليه أن صلاة الخوف جائزة حضرًا وسفرًا، والآية أفادت القصر في السفر. والقول الثالث: وهو الأصحّ: أن الآية أفادت قصر العدد وقصر العمل جميعًا؛ ولهذا علّق ذلك بالسفر والخوف، فإذا اجتمع الضرب في الأرض والخوف أبيح القصر الجامع لهذا ولهذا، وإذا انفرد السفر فإنما يبيح قصر العدد، وإذا انفرد الخوف فإنما يفيد قصر العمل. (فت٢٤، ٩٨، ١١)

- القصر وإن كان رخصة استباحة المحظور فقد تكون واجبة كأكل الميت للمضطر والتيمّم لمن عدم الماء ونحو ذلك. (رس٢، ٥٢، ١٥)

قضاء

- الله تعالى سمّى فعل العبادة في وقتها قضاء... و"القضاء" في لغة العرب: هو إكمال الشيء وإتمامه، كما قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ (فصلت: ١٢) أي أكملهن وأتمهنّ. فمن فعل العبادة كاملة فقد قضاها، وإن فعلها في وقتها. وقد اتّفق العلماء فيما أعلم على أنه لو اعتقد بقاء وقت الصلاة فنواها أداء. ثم تبيّن أنه صلّى بعد خروج الوقت صحّت صلاته، ولو اعتقد خروجه فنواها قضاء ثم تبيّن له بقاء الوقت

أجزائه صلاته. (فت٢٢، ٣٧، ٣)

- المقصود من القضاء وصول الحقوق إلى أهلها، وقطع المخاصمة. فوصول الحقوق هو المصلحة، وقطع المخاصمة إزالة المفسدة. فالمقصود هو جلب تلك المصلحة وإزالة هذه المفسدة. ووصول الحقوق هو من العدل الذي تقوم به السماء والأرض. وقطع الخصومة هو من "باب دفع الظلم والضرر" وكلاهما ينقسم إلى إبقاء موجود ودفع مفقود. ففي وصول الحقوق إلى مستحقّها يحفظ موجودها ويحصل مقصودها، وفي الخصومة يقطع موجودها ويدفع مفقودها. فإذا حصل الصلح زالت الخصومة التي هي أحد المقصودين. وأما "الحقوق" فإما أن تكون وصلت معه أو رضي صاحب الحق بتركه وهو جائز، وإذا انفصلت الحقوق بحكم وشهادة ونحو ذلك فقد يكون في فصلها جرح الحكّام والشهود ونحو ذلك، وهو من المفاسد التي لا يصار إليها إلّا لضرورة، كالمخاصمة؛ فإنه قد يكون في الفصل الأمر صعبًا بين المتخاصمين وغيرهما. (فت٣٥، ٣٥٥، ٤)

قضاة

- قال النبيّ صلّى الله عليه وسلم: "القضاة ثلاثة: قاضيان في النّار، وقاضٍ في الجنّة، فرجل علم الحقّ وقضى بخلافه، فهو في النّار، ورجل قضى بين النّاس على جهل، فهو في النّار، ورجل علم الحقّ وقضى به، فهو في الجنّة" رواه أهل السنن. (ش، ١٥، ١١)

قضايا

- القضايا «الحسيّة» و«المتواترة» و«المجرّبة» قد تكون مشتركة، وقد تكون مختصّة (ر١، ١١٢، ٢١)

قضايا تواترية

- ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أنّ القضايا المعلومة بِـ«التواتر» و«التجربة» و«الحدس» يختصُّ بها من علمها بهذا الطريق، فلا تكون حجة على غيره؛ بخلاف غيرها، فإنّها مشتركةٌ يحتجّ بها على المنازع (ر١، ١٠٦، ١٢)

قضايا حسية

- القضايا «الحسيّة» لا تكون إلّا «جزئيّة» (ر١، ١٢٥، ٢٠)

قضايا كلية

- ما من قضيّة من هذه القضايا الكليّة التي تُجعل «مقدّمة» في «البرهان» إلّا والعلمُ بِـ«النتيجة» ممكنٌ بدون توسّط ذلك «البرهان». بل هو الواقع كثيرًا (ر١، ١٢١، ١٢)
- القضايا الكلية إن لم تُعلم معيّناتها بغير التمثيل، وإلّا لم تعلم إلّا بالتمثيل فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحدّ الأوسط (ر١، ١٥٩، ٦)

قضايا نبوية

- القضايا النبويّة لا تحتاج إلى القياس العقلي الذي سمّوه «برهانًا»، وما يستفاد بالعقل من العلوم أيضًا لا يحتاج إلى «قياسهم البرهاني» (ر١، ١٢٥، ١٦)

قضايا يقينية

- القضايا اليقينية سواء كانت ضرورية أو نظرية، لا يتوقّف العلم بموجبها على نفي المعارض، ولو توقّف على ذلك لم يعلم أحد شيئًا، لأن ما يخطر بالقلوب من الشبهات المعارضة لا نهاية له. (در٦، ٣٤٣، ٣)

قضية

- القضية - سواء كانت سلبيةً أو إيجابية - إذا لم تكن بديهية فلا بدّ لها من دليل (ر١، ٣٥، ٤)
- إذا كانت القضية مقيّدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلَّفة من لفظين، بل من ألفاظ متعدّدة ومعانٍ متعدّدة (ر١، ١٧٨، ١٥)

قضية كلية

- ليس في الموجودات ما تعلمُ الفطرة له قضية كلّية بغير قياس إلّا وعلمها بالمفردات المعيّنة من تلك القضية الكلّية أقوى من علمها بتلك القضية الكلّية (ر١، ٦٦، ٤)
- إذا كان لا بدّ في كلّ ما يسمّونه «برهانًا» من «قضيّة كليّة» فلا بدّ من العلم بتلك «القضيّة الكليّة»، أي من العلم بكونها «كليّة» (ر١، ١٢٠، ١٥)
- لم يكن لنا طريق يُعلم به صدق هذه القضيّة الكليّة علمًا يقينيًا إلّا والعلم بذلك ممكنٌ في «الأعيان المعيّنة» بطريق الأولى (ر١، ١٢٦، ٢)
- القضية الكلية تحصل في الذهن ضرورة أو بديهة من واهب العقل... فحصول تلك القضية المعيّنة في الذهن من واهب العقل أقرب (ر١، ١٥٩، ٢٦)
- لا يمكن أحدًا أن يثبت قضية كلية بِ«قياس شمول» إلّا وإثباتها بِ«التمثيل» أيسر وأظهر (ر١، ٢١٥، ٢٣)
- إذا كانت القضية الكلّية معلومة بنص المعصوم، فهنا يكون الاستدلال بها أوْلَى من الاستدلال بـ«قياس التمثيل». لكن الدليل هنا يكون شرعيًا لم تعلم إحدى مقدّمتيه إلّا بالنص المعصوم أو الإجماع المعصوم، لم تعلم بمجرّد العقل (ر١، ٢٣٩، ٢٢)
- إذا كان لا بدّ في القياس من قضية كلّية والحسّ لا يدرك الكلّيات وإنما تدرك بالعقل، ولا يجوز أن تكون معلومة بقياس آخر، لما يلزم من الدور أو التسلسل. فلا بدّ من قضايا كلّية تعقل بلا قياس، كالبديهيات التي جعلوها. فنقول: إذ وجب الاعتراف بأن من العلوم الكلّية العقلية ما يبتدئ في النفوس ويبدهها بلا قياس، وجب الجزم بأن العلوم الكلّية العقلية قد تستغني عن القياس. وهذا مما اعترفوا به هم وجميع بني آدم: أن من التصوّر والتصديق ما هو بديهي لا يحتاج إلى كسب بالحدّ والقياس، وإلّا لزم الدور أو التسلسل. وإذا كان كذلك فنقول: إذا جاز هذا في علم كلّي جاز في آخر، إذ ليس بين ما يمكن أن يعلم ابتداء من العلوم البديهية وما لا يجوز أن يعلم فصل يطرد، بل هذا يختلف باختلاف قوة العقل وصفائه، وكثرة إدراك الجزئيات التي تعلم بواسطتها الأمور الكلّية. فما من علم من الكلّيات إلّا وعلمه يمكن بدون القياس المنطقي. فلا يجوز الحكم بتوقّف شيء من العلوم الكلّية عليه. (نقض، ٢٠٧، ١٣)

قضية معينة

- القضية الكلية تحصل في الذهن ضرورة أو بديهة من واهب العقل. . . فحصول تلك القضية المعيّنة في الذهن من واهب العقل أقرب (ر١، ١٥٩، ٢٧)

قطب

- أما القطب فيوجد في كلامهم (المتصوّفة) أيضًا: فلان من الأقطاب وفلان قطب، فكل من دار عليه أمر من أمور الدين والدنيا باطنًا أو ظاهرًا فهو قطب ذلك الأمر ومداره سواء كان الدائر عليه أمر داره أو قرية أو مدينة أمر دينها أو دنياها باطنًا أو ظاهرًا، ولا اختصاص لهذا المعنى بسبعة ولا أقلّ ولا أكثر، لكن الممدوح من ذلك من كان مدارًا لصلاح الدين دون مجرّد صلاح الدنيا وهذا هو القطب في عرفهم، وقد يتّفق في عصر آخر أن يتكافأ اثنان أو ثلاثة في الفضل عند الله ولا يجب أن يكون في كل زمان شخص واحد هو أفضل الخلق عند الله مطلقًا. (رس١، ٤٩، ١٣)

قطب غوث

- أما سؤال السائل عن "القطب الغوث الفرد الجامع". فهذا قد يقوله طوائف من الناس، ويفسّرونه بأمور باطلة في دين الإسلام: مثل تفسير بعضهم: أن "الغوث" هو الذي يكون مدد الخلائق بواسطته في نصرهم ورزقهم، حتى يقول: إن مدد الملائكة وحيتان البحر بواسطته. فهذا من جنس قول النصارى في المسيح عليه السلام، والغالية في علي رضي الله عنه. وهذا كفر صريح، يستتاب منه صاحبه، فإن تاب وإلّا قتل؛ فإنه ليس من المخلوقات لا ملك ولا بشر يكون إمداد الخلائق بواسطته، ولهذا كان ما يقوله الفلاسفة في "العقول العشرة" الذين يزعمون أنها الملائكة، وما يقوله النصارى في المسيح ونحو ذلك كفر صريح باتّفاق المسلمين. وكذلك عني بالغوث ما يقوله بعضهم من أن في الأرض ثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، يسمّونهم "النجباء" فينتقى منهم سبعون هم "النقباء" ومنهم أربعون هم "الأبدال" ومنهم سبعة هم "الأقطاب" ومنهم أربعة هم "الأوتاد" ومنهم واحد هو "الغوث" وإنه مقيم بمكّة، وإن أهل الأرض إذا نابتهم نائبة في رزقهم ونصرهم فزعوا إلى الثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، وأولئك يفزعون إلى السبعين، والسبعون إلى الأربعين والأربعون إلى السبعة، والسبعة إلى الأربعة، والأربعة إلى الواحد. وبعضهم قد يزيد في هذا وينقص في الأعداد والأسماء والمراتب؛ فإن لهم فيها مقالات متعدّدة حتى يقول بعضهم إنه ينزل من السماء على الكعبة ورقة خضراء باسم غوث الوقت، واسم خضره - على قول من يقول منهم: إن الخضر هو مرتبة وإن لكل زمان خضرًا فإن لهم في ذلك قولين - وهذا كله باطل لا أصل له في كتاب الله ولا سنّة رسوله، ولا قاله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا من المشايخ الكبار المتقدّمين الذين يصلحون للاقتداء بهم. ومعلوم أن سيّدنا رسول رب العالمين وأبا بكر وعمر وعثمان وعليًّا - رضي الله عنهم - كانوا خير الخلق في زمنهم، وكانوا بالمدينة؛ ولم يكونوا بمكّة. (فت٢٧، ٩٦، ١٠)

قطع وظن

- القطع والظنّ يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلّة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنّية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي، بل هو صفة لحال الناظر المستدلّ المعتقد، وهذا مما يختلف فيه الناس، فعلم أن هذا الفرق لا يطرد ولا ينعكس. (فت١٩، ٢١١، ٧)

قطعي

- القطعيّ يدلّ على مدلوله قطعًا، ويقتضي العلم، وما كان كذلك فلا يتصوّر أن يعارض ما كان مثله. (أص، ٢٠٥، ١)

قلب

- القلب فقير بالذات إلى الله من وجهين: من جهة العبادة، وهي العلّة الغائية، ومن جهة الاستعانة والتوكّل؛ وهي العلّة الفاعلة. فالقلب لا يصلح، ولا يفلح، ولا ينعم، ولا يسرّ، ولا يلتذّ، ولا يطيب، ولا يسكن، ولا يطمئن، إلّا بعبادة ربّه وحبّه والإنابة، ولو حصل له كل ما يلتذّ به من المخلوقات، لم يطمئنّ، ولم يسكن إذ فيه فقر ذاتي إلى ربّه، من حيث هو معبوده ومحبوبه ومطلوبه، وبذلك يحصل له الفرح والسرور واللذّة والنعمة والسكون والطمأنينة. (ع، ١٠٨، ٥)

- الحس الباطن والظاهر يفيد تصوّر الحقيقة تصوّرًا مطلقًا. أما عمومها وخصوصها: فهو من حكم العقل. فإن القلب يعقل معنى من هذا المعيّن ومعنى يماثله من هذا المعيّن، فيصير في القلب معنى عامًّا مشتركًا، وذلك هو عقله، أي عقله للمعاني الكلّية. فإذا عقل معنى الحيوانية الذي يكون في هذا الحيوان وهذا الحيوان، ومعنى الناطق الذي يكون في هذا الإنسان وهذا الإنسان، وهو مختصّ به، عقل أن في نوع الإنسان معنى يكون نظيره في الحيوان، ومعنى ليس له نظير في الحيوان. فالأول هو الذي يقال له: الجنس. والثاني الذي يقال له الفصل. وهما موجودان في النوع. فهذا حق ولكن لم يستفد من هذا اللفظ ما لم يكن يعرفه بعقله من أن هذا المعنى عام للإنسان ولغيره من الحيوان، بمعنى أن ما في هذا نظير ما في هذا، إذ ليس في الأعيان الخارجة عموم وهذا المعنى يختصّ بالإنسان. فلا فرق بين قولك: الإنسان حيوان ناطق، وقولك: الإنسان هو الحيوان الناطق، إلّا من جهة الإحاطة والحصر في الثاني لا من جهة تصوير حقيقته باللفظ والإحاطة، والحصر هو التمييز الحاصل بمجرّد الإسم، وهو قولك: إنسان وبشر. فإن هذا الإسم إذا فهم مسمّاه أفاد من التمييز ما أفاده الحيوان الناطق في سلامته عن المطاعن. وأما تصوّر أن فيه معنى عامًّا ومعنى خاصًّا فليس هذا من خصائص الحدّ . . . والذي يختصّ بالحدّ ليس إلّا مجرّد التمييز الحاصل بالأسماء. وهذا بيّن لمن تأمّله. (نقض، ١٨٧، ٢١)

قلم

- إن خاصية القلم كونه يكتب به فإذا قدر أن خاصية شيء من الأشياء أن يكتب به أمكن تشبيهه بالقلم أما إذا كانت له أفعال عظيمة غير ذلك فليس تشبيهه بالقلم بأولى من تشبيهه بغير ذلك والعقل عندهم قد صدرت عنه

الجواهر والمواد والصور وما يقوم به النفوس والأجسام من جميع الأعراض كالحياة والعلم والقدرة والكلام والأكوان والألوان والطعوم والروائح وغير ذلك فلأي شيء يسمّى باسم عرض من الأعراض التي تصدر عنه دون أن يسمّى بما تقتضيه سائر الأعراض بل والجواهر التي صدرت عنه، وهو عندهم قد فاض الألواح التي يكتب فيها فهل يكون القلم مبدعًا للوح وهل في الحديث أن اللوح تولّد عن القلم أو ما يشبه ذلك، ولئن جاز تسمية هذا قلمًا فتسمية لسان الإنسان قلمًا أقرب فإنه جسم مستطيل مستدقّ الرأس يشبه القلم وهو إذا خاطب بالقلم نقش العلم في القلب وخاصيته هي التفهيم دون سائر الأفعال، وقد يقال للقلم أحد اللسانين فتسمية اللسان قلمًا أشبه وأنسب مع هذا فلم يسمع أن النبي صلّى الله عليه وسلّم أو واحدًا من الصحابة أراد بلفظ القلم اللسان كلسانه أو لسان الملك الذي نزل عليه فكيف إذا عبّر به عمّا هو أبعد من ذلك. (بغ، ٤٣، ٦)

قوابل

- لم جعل القوابل تقبل على ذلك الوجه، دون غيره؟ ولم جعل الحركة الفلكية على هذا الوجه دون غيره، مع أن الممكن ليس له من نفسه شيء أصلًا، لا طبيعة ولا غيرها؟ بل الموجب هو الفاعل لطبيعته وحقيقته، وليس له حقيقة في الخارج مباينة للموجود في الخارج، بل البارئ هو المبدع للحقائق كلها. ومن قال: "إن للممكن ماهية مغايرة في الخارج للأعيان الموجودة في الخارج". وقال: "إنه شيء ثابت في القدم"، فلا يمكنه أن يقول: "إن تلك المعدومات وجبت قدرة الفاعل على بعضها دون بعض، مع أنها كلها ممكنة: إلّا لأمر آخر، مثل أن يُقال: ما يمكن غير هذا، وهذا هو الأصلح، أو الأكمل والأفضل، وبهذا تظهر حجّة الله تعالى في قوله: ﴿يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد: ٤)، فإنه دلّ بهذا على تفضيله بعض المخلوقات على بعض، مع استوائها فيما تساوت فيه من الأسباب. كما قال في الآية الأخرى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ○ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٧ - ٢٨). فإذا قال القائل: إنما تفاضلت واختلفت لاختلاف القوابل، وأسباب أخرى من الهواء والتراب والحَبِّ والنوى. قيل له: وتلك القوابل والأسباب هي أيضًا من فعله، ليست من فعل غيره، فهو الذي أعدَّ القوابل، وهو الذي أمدّ كل شيء بحسب ما أعدّه له؛ وحينئذٍ فقد تبيّن أنه خلق الأمور المختلفة، ومن كل شيء زوجين، فبطل أن يكون واحدًا بسيطًا لا يصدر عنه إلّا واحد لازم له، لا يصدر عنه غيره، ولا يمكنه فعل شيء سواه، فإن فعل المختلفات الحادثات يدلّ على أنه فاعل بقدرته ومشيئته. (در١، ٣٨١، ١٠)

قوّة

- القوّة في كل ولاية بحسبها؛ فالقوّة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخِبْرة بالحروب، والمخادعة فيها؛ فإنّ الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع

القتال: من رمي وطعن وضرب، وركوب وكرّ وفرّ، ونحو ذلك؛ كما قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ (الأنفال: ٦٠). وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ارْمُوا وَارْكَبُوا، وأَنْ تَرْمُوا أَحَبُّ إليَّ مِنْ أَنْ تَرْكَبُوا، ومَنْ تعَلَّمَ الرَّمْيَ ثمَّ نَسيَهُ فلَيْسَ مِنَّا" وفي رواية: "فهي نِعْمةٌ جَحَدَهَا". (ش، ١٤، ١٢)

قوّة في الحكم بين الناس

- القوة في الحكم بين الناس، ترجع إلى العلم بالعدل الذي دلّ عليه الكتاب والسنّة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام. (ش، ١٥، ٤)

قول

- من جهة العقل العاقل يجد فرقًا ضروريًا بين قال وفعل وبين أمر وخلق ولو كان القول فعلًا كسائر الأفعال بطل الفرق الضروري فثبت أن القول غير الفعل وهو قبل الفعل وقبليته قبلية أزلية، إذ لو كان له أوّل لكان فعلًا سبقه قول آخر ويتسلسل. قال وحقّقوا زيادة تحقيق فقالوا قد ورد في التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمور وهو التعرّض لإثبات كلمات الله. (ب٢، ١٦٤، ٢٣)

- العرب يحكون بالقول ما كان كلامًا، لا يحكون به ما كان قولًا. فالقول لا يحكى به إلّا كلام تام، أو جملة إسمية، أو جملة فعلية، ولهذا يكسرون "إن" إذا جاءت بعد القول، فالقول لا يحكى به إسم؛ والله تعالى لا يأمر أحدًا بذكر إسم مفرد، ولا شرع للمسلمين. (ع، ١٦٠، ١٥)

قياس

- «القياس» مؤلّف من «مقدّمتين» (ر١، ٣٢، ١٢)

- انقسم القياس - باعتبار صورته - إلى «قياس تداخل» وهو الحملي، و«قياس تلازم» وهو الشرطي المتصل، و«قياس تعاند»، وهو التقسيم والترديد، وهو الشرطي المنفصل (ر١، ٣٢، ١٨)

- القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات (ر١، ٣٣، ١٢)

- الأصوليون ذكروا لِـ«القياس» بضعةً وعشرين حدًّا، وكلها معترض على أصلهم (ر١، ٣٦، ١٣)

- حصر حصولِ العلم على «القياس» قول بغير علم (ر١، ١٠٣، ٣)

- «إنّه لا يُعلم شيء من التصديقات إلّا بالقياس» - الذي ذكروا (المنطقيون) صورته ومادّته - قضيةٌ سلبية نافية، ليست معلومة بالبديهة (ر١، ١٠٣، ٤)

- إذا كان لا بدّ في العلم الحاصل بالقياس - الذي يخصّونه باسم «البرهان» - من العلم بِـ«قضيّة كليّة موجبة»، فيقال: العلم بتلك القضيّة إن كان «بديهيًّا» أمكن أن يكون كلّ واحد من أفرادها «بديهيًّا» بطريق الأولى (ر١، ١٢٠، ١٨)

- العلم بِـ«النتيجة» - وهو أنّ «هذين المعنيين ضدّان، فلا يجتمعان» - يمكن بدون العلم بالمقدّمة الكبرى - وهو أنّ «كل ضدّين لا يجتمعان». فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذي خصّوه باسم «البرهان» (ر١، ١٢٢، ٧)

- القضايا النبويّة لا تحتاج إلى القياس العقلي الذي سمّوه (المنطقيون) «برهانًا»، وما يستفاد

بالعقل من العلوم أيضًا لا يحتاج إلى «قياسهم البرهاني» (ر١، ١٢٥، ١٦)

- «القياس» يستدلّ به في العقليات كما يستدلّ به في الشرعيات (ر١، ١٢٩، ٢٠)

- «القياس» حيث قام الدليل على أنّ الجامع مناط الحكم، أو على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، فهو قياس صحيح ودليل صحيح - في أي شيء كان - (ر١، ١٣٠، ٧)

- «القياس» في اللغة «تقدير الشيء بغيره»، وهذا يتناول «تقدير الشيء المعيّن بنظيره المعيّن» و«تقديره بالأمر الكلّي المتناول له ولأمثاله»، فإنّ «الكلّي» هو مثال في «الذهن لجزئياته»، ولهذا كان مطابقًا موافقًا له (ر١، ١٣٠، ٢١)

- لا بدّ من إثبات خاصة الرب التي بها يتميّز عمّا سواه. وذلك مدلول «آياته» سبحانه التي يستلزم ثبوتُها ثبوت نفسه، لا يدلّ على هذه «قياس»، لا «برهاني» ولا «غير برهاني» (ر١، ١٦٤، ٢)

- «القياس» ينقسم إلى «الاقتراني» و«الاستثنائي». فـ«الاستثنائي» ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل، و«الاقتراني» ما تكون فيه بالقوّة (ر١، ١٦٦، ١٤)

- «القياس» مشتمل على ثلاثة حدود: أصغر، وأوسط، وأكبر (ر١، ١٧٥، ٧)

- إن كان القياس «اقترانيًا» فكل واحد من جزئيّ المطلوب لا بد وأن يناسب مقدمة منه، أي يكون فيها إمّا مبتدأ وإما خبرًا، ولا يكون هو نفس المقدمة (ر١، ١٧٦، ٢)

- إن كان القياس «استثنائيًا» فلا بد فيه من مقدمة شرطية - متصلة أو منفصلة - تكون مناسبة لكل مطلوب أو نقيضه، ولا بد من مقدمة استثنائية، فلا حاجة إلى ثالثة (ر١، ١٧٦، ٤)

- لفظ «القياس» يقتضي التقدير، كما يقال: «قِست هذا بهذا». والتقدير يحصل بواحد، كما يحصل باثنين، وبثلاثة. فأصل التقدير بواحد، وإذا قُدّر باثنين أو ثلاثة يكون تقديرين وثلاثة، لا تقديرًا واحدًا. فتكون تلك التقديرات أقيسة، لا قياسًا واحدًا (ر١، ١٨٠، ١٠)

- قد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع، وإن لم يعلم عين العلّة ولا دليلها. فإنّه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم (ر١، ٢٠٤، ١٢)

- «القياس» لا يخلو إمّا أن يكون بِـ«إبداء الجامع» أو بِـ«إلغاء الفارق»، و«الجامع» إمّا العلّة، وإمّا دليلها. وأمّا القياس بإلغاء الفارق فهنا «إلغاء الفارق» هو «الحدّ الأوسط» (ر١، ٢١٠، ٢٥)

- سائر ما تثبت به العلّة من «الدوران والمناسبة» وغير ذلك إذا أخذ معه، «السبر والتقسيم» أمكن كون «القياس» قطعيًا (ر١، ٢٣٩، ٤)

- كل «قياس» لا بد فيه من قضية كلية إيجابية، وبيّنا أن تلك القضية لا بد أن يعلم صدق كونها كلّية. وكل ما به يعلم ذلك به يعلم أنّ الحكم لازم لذلك الكلّي المشترك. فيمكن جعل ذلك الكلّي المشترك هو الجامع بين الأصل والفرع (ر١، ٢٣٩، ١٣)

- لفظ (القياس) لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد. فالقياس الصحيح: هو الذي وردت به الشريعة، وهو

الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. الأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس. وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله. (قس، ١٠، ٤)

- "ما لا يقصد فيه العمل بل المقصود المال" وهو المضاربة فإن رب المال ليس له قصد في نفس عمل العامل كما للجاعل والمستأجر قصد في عمل العامل، ولهذا لو عمل ما عمل ولم يربح شيئًا لم يكن له شيء، وإن سمّي هذا جعالة بجزء مما يحصل بالعمل كان نزاعًا لفظيًّا، بل هذه مشاركة: هذا بنفع بدنه، وهذا بنفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة. ولهذا لا يجوز أن يخصّ أحدهما بربح مقدّر لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب في الشركة وهذا هو الذي نهى عنه صلّى الله عليه وسلّم من المزارعة فإنهم كان يشرطون لرب المال زرع بقعة بعينها وهو ما ينبت على المازيانات وإقبال الجداول ونحو ذلك، فنهى النبي صلّى الله عليه وسلّم عن ذلك. ولهذا قال الليث بن سعد وغيره: إن الذي نهى عنه صلّى الله عليه وسلّم هو أمر إذا نظر فيه ذو البصر بالحلال والحرام علم أنه لا يجوز، أو كما قال: فبين أن النهي عن ذلك موجب القياس. فإن مثل هذا لو شرط في المضاربة لم يجز لأن مبنى المشاركات على العدل بين الشريكين فإذا خصّ أحدهما بربح دون الآخر لم يكن هذا عدلًا، بخلاف ما إذا كان لكل منهما جزء شائع فإنهما يشتركان في المغنم وفي المغرم، فإن حصل ربح اشتركا في المغنم وإن لم يحصل ربح اشتركا في الحرمان وذهب نفع بدن هذا كما ذهب نفع مال هذا. (قس، ١٣، ١٢)

- القياس ينعقد في نفسه بدون تعلّم هذه الصناعة كما ينطق العربي بالعربية بدون النحو؛ وكما يقرض الشاعر الشعر بدون معرفة العروض. لكن استغناء بعض الناس عن هذه الموازين لا يوجب استغناء الآخرين. فاستغناء كثير من النفوس عن هذه الصناعة لا ينازع فيه أحد منهم. (فت٩، ٩، ٢)

- إذا كان القياس لم ينصّ الشارع على علّته، ولا دلّ لفظ الشرع على عموم المعنى فيه، ولكن رأى الرائي ذلك لمناسبة أو لمشابهة ظنّها مناط الحكم، ثمّ خصّ من ذلك المعنى صورًا بنصّ يعارضه كان معذورًا في علمه بالنصّ. لكن مجيء النصّ بخلاف تلك العلّة في بعض الصور دليل على أنها ليست علّة تامة قطعًا، فإنّ العلّة التامة لا تقبل الانتقاض. فإن لم يعلم أن مورد النصّ مختصٌّ بمعنى يوجب الفرق لم يطمئنّ قلبه إلى أنّ ذلك المعنى هو العلّة، بل يجوز أن تكون العلّة معنى آخر، أو أن يكون ذلك المعنى بعض العلّة، وحينئذٍ فلا يفترق الحكم من جميع موارد ما ظنّه علّة. وإن كان مورد الاستحسان هو أيضًا معنى ظنّه مناسبًا أو مشابهًا فإنّه يحتاج حينئذٍ إلى أن يثبت ذلك بالأدلّة الدالّة على تأثير ذلك الوصف، فلا يكون قد ترك القياس إلّا لقياس أقوى منه، لاختصاص صورة الاستحسان بما يوجب الفرق بينها وبين غيرها، فلا يكون حينئذٍ لنا استحسان يخرج عن نصّ أو قياس. وهذا هو الذي أنكره الشافعي وأحمد وغيرهما في الاستحسان، وما قال به فإنما هو عدول عن أنه قياس، لاختصاص تلك الصورة بما يوجب الفرق. وحينئذٍ فلا يكون الاستحسان الصحيح عدولًا عن قياس صحيح، والقياس الصحيح لا يجوز العدول عنه بحال. (حسن، ٨٠، ١٣)

- أما طرق الأحكام الشرعية التي نتكلّم عليها في أصول الفقه فهي بإجماع المسلمين: الكتاب، لم يختلف أحد من الأئمة في ذلك، كما خالف بعض أهل الضلال في الاستدلال على بعض المسائل الاعتقادية. والثاني: السنّة المتواترة، التي لا تخالف ظاهر القرآن، بل تفسّره، مثل أعداد الصلاة، وأعداد ركعاتها، ونصب الزكاة، وفرائضها، وصفة الحجّ، والعمرة، وغير ذلك من الأحكام التي لم تعلم إلّا بتفسير السنّة. وأما السنّة المتواترة التي لا تفسّر ظاهر القرآن، أو يقال: تخالف ظاهره كالسنّة في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني، وغير ذلك. فمذهب جميع السلف العمل بها أيضًا، إلّا الخوارج، فإن من قولهم أو قول بعضهم مخالفة السنّة، حيث قال أولهم للنبي صلّى الله عليه وسلّم في وجهه: "إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله" (أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي باب: ٣٧، وفي كتاب الديات باب: ٢٢ بألفاظ مختلفة. كما أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب القسامة حديث: ١٢). ... وقد ينكر هؤلاء كثيرًا من السنن طعنًا في النقل، لا ردًّا للمنقول، كما ينكر كثير من أهل البدع السنن المتواترة عند أهل العلم، كالشفاعة، والحوض، والصراط، والقدر، وغير ذلك. الطريق الثالث: السنن المتواترة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، إما متلقاة بالقبول من أهل العلم بها، أو برواية الثقات بها. وهذه أيضًا مما اتّفق أهل العلم على اتّباعها، من أهل الفقه والحديث والتصوّف وأكثر أهل العلم. وقد أنكرها بعض أهل الكلام، وأنكر كثير منهم أن يحصل العلم بشيء منها، وإنما يوجب العلم، فلم يفرّقوا بين المتلقي بالقبول وغيره. وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيرًا منها بشروط اشترطها، ومعارضات دفعها بها ووضعها، كما يرد بعضهم بعضًا، لأنه بخلاف ظاهر القرآن فيما يزعم، ولأنه خلاف الأصول، أو قياس الأصول، أو لأن عمل متأخّري أهل المدينة بخلافه، أو غير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الفقه والحديث، وأصول الفقه. الطريق الرابع: الإجماع وهو متّفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة. وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة. لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة. وأما ما بعد ذلك فتعذّر العلم به غالبًا. ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلفوا في مسائل منه، كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي، وغير ذلك. الطريق الخامس: القياس على النص والإجماع. وهو حجّة أيضًا عند جماهير الفقهاء، لكن كثيرًا من أهل الرأي أسرف فيه، حتى استعمله قبل البحث عن النص، وحتى ردّ به النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد. ومن أهل الكلام وأهل الحديث وأهل القياس من ينكره رأسًا، وهي مسألة كبيرة، والحق فيها متوسّط بين الإسراف والنقص. الطريق السادس: الاستصحاب، وهو البقاء على الأصل فيما يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع. وهو حجّة على عدم الاعتقاد بالاتّفاق. وهل هو

حجّة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف. ومما يشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عموم الحكم الشرعي، مثل أن يقال: لو كانت الأضحية أو الوتر واجبًا لنصب عليه الشرع دليلًا شرعيًّا، إذ وجوب هذا لا يعلم بدون الشرع، ولا دليل، فلا وجوب. فالأول يبقى على نفي الوجوب والتحريم والمعلوم بالعقل حتى يثبت المغيّر له، وهذا استدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم، إذ يلزم من ثبوت مثل هذا الحكم ثبوت دليله السمعي. كما يستدلّ بعدم النقل لما تتوفّر الهمم والدواعي على نقله، وما توجب الشريعة نقله، وما يعلم من دين أهلها وعاداتهم أنهم ينقلونه، على أنه لم يكن. كالاستدلال بذلك على عدم زيادة في القرآن، وفي الشرائع الظاهرة، وعدم النص الجلي بالإمامة على علي أو العباس أو غيرهما، ويعلم الخاصة من أهل العلم بالسنن والآثار، وسيرة النبي صلّى الله عليه وسلّم وخلفائه انتفاء أمور من هذا، لا يعلم انتفاءها غيرهم، ولعلمهم بما ينفيها من أمور منقولة يعلمونها هم، ولعلمهم بانتفاء لوازم نقلها، فإن وجود أحد الضدّين ينفي الآخر، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم. الطريق السابع: المصالح المرسلة. وهو: أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمّونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسمّيها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان. وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها: أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم، وأديانهم، ويذوقون طعم ثمرته، وهذه مصلحة. لكن بعض الناس يخصّ المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع، وفي دفع المضارّ، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين. وجلب المنفعة يكون في الدين والدنيا، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال: فيها مصلحة للخلق، من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال: فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر. (مع، ٦٠، ٢١)

- قد يظنّ القائس ما ليس مناط الحكم مناطًا فيغلط ولهذا كان عمدة القياس عند القائسين على بيان تأثير المشترك الذي يسمّونه جواب سؤال المطالبة وهو أن يقال لا نسلّم أن علّة الحكم في الأصل هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع حتى يلحق هذا الفرع به، فإن القياس لا تثبت صحّته حتى تكون الصورتان مشتركتين في المشترك المستلزم للحكم إما في العلّة نفسها وإمّا في دليل العلّة تارة بإبداء الجامع وتارة بإلغاء الفارق. فإذا عرف أنه ليس بين الصورتين فرق يؤثّر علم استواؤهما في الحكم وإن لم يعلم عين الجامع وهم يثبتون قياس الطرد وهو إثبات مثل حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في مناط الحكم، وقياس العكس وهو نفي حكم الأصل عن الفرع لافتراقهما في مناط الحكم هذا يفرّق بينهما لأن العلّة المثبتة للحكم في الأصل منتفية في

الفرع وذاك يجمع بينهما لوجود العلّة المثبتة في الفرع. (من٢، ٩٢، ٢٢)

- القياس ينعقد في نفسه بدون تعلّم هذه الصناعة، كما ينطق العربي بالعربية بدون النحو، وكما يقرض الشاعر الشعر بدون معرفة العروض، لكن استغناء بعض الناس عن هذه الموازين لا يوجب استغناء الآخرين. فاستغناء كثير من النفوس عن هذه الصناعة لا ينازع فيه أحد منهم. والكلام هنا: هل تستغني النفوس في علومها الكلّية عن نفس القياس المذكور، ومواده المعيّنة. فالاستغناء عن جنس هذا القياس شيء، وعن الصناعة القانونية التي يوزن بها القياس شيء آخر. (نقض، ١٥٧، ١٥)

- تقسيم القياس إلى الحملي الأفرادي، والاستثنائي التلازمي والتعاندي وغير ذلك: غالبه - وإن كان صحيحًا - ففيه ما هو باطل. والحق الذي هو فيه: فيه من تطويل الكلام وتكثيره بلا فائدة، ومن سوء التعبير والعي في البيان، ومن العدول عن الصراط المستقيم القريب إلى الطريق المستدير البعيد. (نقض، ٢٠١، ١٠)

- القياس المذكور لا يفيد علمًا إلّا بواسطة قضية كلّية موجبة. فلا بدّ من كلّية جامعة ثابتة في كل قياس. وهذا متّفق عليه معلوم أيضًا. ولهذا قالوا: لا قياس عن سالبتين، ولا عن جزئيتين. وإذا كان كذلك وجب أن تكون العلوم الكلية الكلمات الجامعة هي أصول الأقيسة والأدلّة، وقواعدها التي تبنى عليها وتحتاج إليها. ثم قالوا: إن مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية التي هي الحسّيات الباطنة والظاهرة، والعقليات والبديهيات والمتواترات والمجربات، وزاد بعضهم: الحدسيات. وليس في شيء من الحسّيات الباطنة والظاهرة قضايا كلّية، إذ الحسّ الباطن والظاهر لا يدرك إلّا أمورًا معيّنة لا تكون إلّا إذا كان المخبر أدرك ما أخبر به بالحسّ، فهي تبعٌ للحسيّات. وكذلك التجربة إنما تقع على أمور معيّنة محسوسة. وإنما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه، وهو قياس التمثيل، والحدسيات عند من يثبتها منهم: من جنس التجريبيات، لكن الفرق: أن التجربة تتعلّق بفعل المجرّب كالأطعمة والأشربة والأدوية، والحدس يتعلّق بغير فعل، كاختلاف أشكال القمر عند اختلاف مقابلته للشمس. وهو في الحقيقة تجربة علمية بلا عمل فالمستفاد به أيضًا أمور معيّنة جزئية، لا تصير عامة إلّا بواسطة قياس التمثيل. (نقض، ٢٠٢، ٢)

- إذا كان لا بدّ في القياس من قضية كلّية والحسّ لا يدرك الكلّيات وإنما تدرك بالعقل، ولا يجوز أن تكون معلومة بقياس آخر، لما يلزم من الدور أو التسلسل. فلا بدّ من قضايا كلّية تعقل بلا قياس، كالبديهيات التي جعلوها. فنقول: إذ وجب الاعتراف بأن من العلوم الكلّية العقلية ما يبتدئ في النفوس ويبدهها بلا قياس، وجب الجزم بأن العلوم الكلّية العقلية قد تستغني عن القياس. وهذا مما اعترفوا به هم وجميع بني آدم: أن من التصوّر والتصديق ما هو بديهي لا يحتاج إلى كسب بالحدّ والقياس، وإلّا لزم الدور أو التسلسل. وإذا كان كذلك فنقول: إذا جاز هذا في علم كلّي جاز في آخر، إذ ليس بين ما يمكن أن يعلم ابتداء من العلوم البديهية وما لا يجوز أن يعلم فصل يطرد، بل هذا يختلف باختلاف قوة العقل وصفائه، وكثرة إدراك

الجزئيات التي تعلم بواسطتها الأمور الكلّية. فما من علم من الكلّيات إلّا وعلمه يمكن بدون القياس المنطقي. فلا يجوز الحكم بتوقّف شيء من العلوم الكلّية عليه. (نقض، ٢٠٧، ١٣)

قياس استثنائي

- إن كان القياس "استثنائيًّا" فلا بد فيه من مقدمة شرطية - متصلة أو منفصلة - تكون مناسبة لكل مطلوب أو نقيضه، ولا بدّ من مقدمة استثنائية، فلا حاجة إلى ثالثة (ر١، ١٧٦، ٤)

قياس اقتراني

- إن كان القياس "اقترانيًّا" فكل واحد من جزئيّ المطلوب لا بد وأن يناسب مقدمة منه، أي يكون فيها إمّا مبتدأ وإما خبرًا، ولا يكون هو نفس المقدمة (ر١، ١٧٦، ٢)

قياس الأولى

- الطرق التي جاء بها القرآن هي الطرق البرهانيّة التي تحصّل العلم في المطالب الإلهيّة، مثال ذلك: أنّه يُستدلّ بقياس الأولى البرهاني، لا يستدلّ بقياس التمثيل والتعديل؛ وذلك أنّ الله تعالى ليس مماثلًا لشيء من الموجودات، فلا يُمكن أن يُستعمل في حقّه قياس شمول منطقيّ تستوي أفراده في الحكم، كما لا يستعمل في حقّه قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع؛ فإنّه سبحانه لا مثل له، وإنّما يُستعمل في حقّه من هذا وهذا قياس الأولى؛ مثل أن يقال: كلّ نقص ينزّه عنه مخلوق من المخلوقات، فالخالق تعالى أولَى بتنزيهه عنه، وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات فالخالق تعالى أولَى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ لأنه سبحانه واجب الوجود؛ فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كلّ وجه، ولأنّه مبدع الممكنات وخالقها، فكلّ كمال لها فهو منه وهو معطيه، والذي خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحقّ بأن يكون له الكمال؛ كما يقولون: كلّ كمال في المعلول فهو من العلّة. (أص، ١٩٥، ٥)

- لما كان القياس الكلّي فائدته أمر مطلق لا معين: كان إثبات الصانع بطريق الآيات هو الواجب. كما نزل به القرآن، وفطر الله عليه عباده، وإن كان الطريقة القياسية صحيحة، لكن فائدتها ناقصة، والقرآن إذا استعمل في الآيات الإلهيات: استعمل قياس الأولَى لا القياس الذي يدلّ على المشترك، فإنه ما وجب تنزيه مخلوق عنه من النقائص والعيوب التي لا كمال فيها. فالباري تعالى أولَى بتنزيهه عن ذلك، وما ثبت للمخلوق من الكمال الذي لا نقص فيه كالحياة، والعلم، والقدرة: فالخالق أولَى بذلك منه، فالمخلوقات كلها آيات للخالق، والفرق بين الآية وبين القياس: أن الآية تدلّ على عين المطلوب الذي هي آية وعلامة عليه، فكل مخلوق فهو دليل. وآية على الخالق نفسه. (فت١، ٤٨، ٨)

- قياس التمثيل في حق الله تعالى لم يسلكه أحمد، لم يسلك فيه إلّا قياس الأولَى، وهو الذي جاء به الكتاب والسنّة، فإن الله لا يماثل غيره في شيء من الأشياء حتى يتساويا في حكم القياس، بل هو سبحانه أحقّ بكل

حمد، وأبعد عن كل ذم، فما كان من صفات الكمال المحضة التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه، فهو أحقّ به من كل ما سواه، وما كان من صفات النقص فهو أحقّ بتنزيهه عنه من كل ما سواه. والقرآن لما بيَّن قدرته على إعادة الخلق بفعله لما هو أبلغ من ذلك، كان هذا من باب قياس الأولَى. وكذلك بيَّن تنزيهه عن الولد والشريك. وكذلك أحمد سلك هذا المسلك . . . مثل بيانه لإمكان كونه عالمًا بجميع المخلوقات، مع كونه بائنًا عن العالم فوق العرش، بقياسين عقليين: أحدهما أن الإنسان قد يكون معه قدح صافٍ فيرى ما فيه مع مباينته له، فالرب سبحانه قدرته على العالم ومباينته له، أعظم من قدرة هذا على ما في يديه، فلا تمتنع رؤيته لما فيه وإحاطته به مع مباينته له. (در٧، ١٥٤، ١١)

- استعملوا «قياس الأوْلَى»، لم يستعملوا «قياس شمول» تستوي أفراده، ولا «قياس تمثيل» محض. فإنّ الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلّي تستوي أفراده (ر١، ١٥٨، ٥)

- «قياس الأوْلَى» الذي كان يسلكه السلف اتّباعًا للقرآن، فيدلّ على أنّه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكملَ ممّا علموه ثابتًا لغيره، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل (ر١، ١٦١، ٢٠)

- طريقة قياس الأولَى، وهي الترجيح والتفضيل، وهو أن الكمال إذا ثبت للمحدث الممكن المخلوق فهو للواجب القديم الخالق أولَى. (فت١٦، ٣٥٧، ٦)

قياس برهاني

- الناس في هذا المقام: منهم من يزعم أن القياس البرهاني هو قياس الشمول، وأن قياس التمثيل لا يفيد اليقين، بل لا يُسمّى قياسًا إلّا بطريق المجاز، كما يقول ذلك من يقوله من أهل المنطق، ومن وافقهم من نفاة قياس التمثيل في العقليات والشرعيات، كابن حزم وأمثاله. ومنهم من ينفي قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، كأبي المعالي ومتّبعيه، مثل الغزالي والرازي والآمدي وأبي محمد المقدسي وأمثالهم. ومنهم من يعكس ذلك فيثبت قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، كما هو قول أئمة أهل الظاهر، مثل داود بن علي وأمثاله، وقول كثير من المعتزلة البغداديين، كالنظّام وأمثاله، ومن الشيعة الإمامية، كالمفيد والمرتضي والطوسي وأمثالهم. وكثير من هؤلاء يقول: إن قياس التمثيل هو الذي يستحقّ أن يُسمّى قياسًا على سبيل الحقيقة، وأما تسمية قياس الشمول قياسًا فهو مجاز، كما ذكر ذلك الغزالي وأبو محمد المقدسي وغيرهما. والذي عليه جمهور الناس، وهو الصواب، أن كليهما قياس حقيقة، وأن كليهما يفيد اليقين تارةً والظنّ أخرى، بل هما متلازمان، فإن قياس التمثيل مضمونه تعلّق الحكم بالوصف المشترك، الذي هو علّة الحكم، أو دليل العلّة، أو هو ملزوم للحكم، وهذا المشترك هو الحدّ الأوسط في قياس الشمول. فإذا قال القايس: نبيذ الحنطة المسكر حرام، قياسًا على نبيذ العنب، لأنه شراب مسكر، فكان حرامًا قياسًا عليه، وبيَّن أن السكر هو مناط التحريم، فيجب تعلّق التحريم بكل مسكر - كان هذا قياس تمثيل. وهو بمنزلة أن يقول: هذا شراب مسكر، وكل

مسكر حرام، فالمسكر الذي جعله في هذا القياس حدًّا أوسط، هو الذي جعله في ذلك القياس الجامع المشترك الذي هو مناط الحكم، فلا فرق بينهما عند التحقيق في المعنى، بل هما متلازمان، وإنما يتفاوتان في ترتيب المعاني والتعبير عنها، ففي الأول يؤخِّر الكلام في المشترك الذي هو الحدّ الأوسط، وبيان أنه مستلزم للحكم متضمّن له، ويذكر الأصل الذي هو نظير الفرع ابتداءً. وفي الثاني يقدّم الكلام في الحدّ الأوسط ويبيّن شموله وعمومه، وأنه مستلزم للحكم ابتداء. (در٦، ١٢٥، ١٠)

- مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية التي هي الحسّيات الباطنة والظاهرة، والعقليات والبديهيات والمتواترات والمجرّبات، وزاد بعضهم: الحدسيات. وليس في شيء من الحسّيات الباطنة والظاهرة قضايا كلّية؛ إذ الحسّ الباطن والظاهر لا يدرك إلّا أمورًا معيّنة لا تكون إلّا إذا كان المخبر أدرك ما أخبر به بالحس، فهي تبع للحسّيات. وكذلك التجربة إنما تقع على أمور معيّنة محسوسة. وإنما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه، وهو قياس التمثيل، والحدسيات - عند من يثبتها منهم - من جنس التجريبيات. (فت٩، ٧٠، ٧)

قياس التعليل

- قياس التعليل: هو في الحقيقة من نوع قياس الشمول، لكنه امتاز عنه بأن الحدّ الأوسط - الذي هو الدليل فيه - هو علّة الحكم، ويسمّى قياس العلّة، وبرهان العلّة. وذلك يسمّى قياس الدلالة وبرهان الدلالة، وإن لم نعلم التماثل والعلّة، بل ظنناها ظنًّا كان الحكم كذلك. (فت٩، ٢٠، ٥)

- قياس التعليل: هو في الحقيقة من نوع قياس الشمول، لكنه امتاز عنه بأن الحدّ الأوسط - الذي هو الدليل فيه - هو علّة الحكم، ويسمّى قياس العلّة، وبرهان العلّة. وذلك يسمّى قياس الدلالة وبرهان الدلالة، وإن لم نعلم التماثل والعلّة، بل ظنناها ظنًّا كان الحكم كذلك. (نقض، ١٦٦، ٦)

قياس التمثيل

- يستفاد العلم بالقضية الكلّية بواسطة العلم بالمعيّنات لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطًا في العلم بل العلم بالمعيّنات قد يعلم كما تعلم الكلّيات وأعظم، بل قد يجزم بالمعيّنات من لا يجزم بالكلّيات ولهذا لا تجد أحدًا يشكّ في أن هذه الكتابة لا بدّ لها من كاتب وهذا البناء لا بدّ له من بان بل يعلم هذا ضرورة، وإن كان العلم بأن كل حادث لا بدّ له من فاعل قد اعتقده طوائف من النظّار نظريًّا حتى أقاموا عليه دليلًا إما بقياس الشمول وإما بقياس التمثيل، فالأول قول من يقول كل محدث لا بدّ له من محدث. والثاني قول من يقول هذا محدث فيفتقر إلى محدث قياسًا على البناء والكتابة. ثم القائلون بأن كل محدث لا بدّ له من محدث منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أن الحادث مختصّ والتخصيص لا بدّ له من مخصّص، ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن والممكن لا بدّ له من مرجّح لوجوده، ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء فلا بدّ من ترجيح أحد الجانبين وكثير من الناس يجعل المقدّمة الأولى في هذه القضايا

ضرورية بل يجعلها أبين من الثانية التي استدلّ بها عليها وهذا الاضطراب إنّما يقع في القضايا الكلّية العامة. وأما كون هذا البناء لا بدّ له من بان وهذه الكتابة لا بدّ لها من كاتب وهذا الثوب المخيط لا بدّ له من خيّاط وهذه الآثار التي في الأرض من آثار الأقدام لا بدّ لها من مؤثّر وهذه الضربة لا بدّ لها من ضارب وهذه الصياغة لا بدّ لها من صائغ وهذا الكلام المنظوم المسموع لا بدّ له من متكلّم وهذا الضرب والرمي والطعن لا بدّ له من ضارب ورام وطاعن فهذه القضايا المعيّنة الجزئية لا يشكّ فيها أحد من العقلاء ولا تفتقر في العلم بها إلى دليل وإن كان ذكر نظائرها حجّة لها وذكر القضية التي تتناولها وغيرها حجّة ثانية فيستدلّ عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة مع قطع نظرهم عن قضية كلية كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعيّنة. فإنه يعلم أنه لم يحدث نفسه وإن لم يستحضر أن كل حادث لا يحدث بنفسه ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئًا من الحوادث المتجدّدة كالرعد والبرق والزلازل ذكروا الله وسبّحوه لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدّد لم يتجدّد بنفسه بل له محدث أحدثه وإن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفًا لهم بخلاف المتجدّد الغريب. (ب٣، ٩٤، ١٨)

- الناس في هذا المقام: منهم من يزعم أن القياس البرهاني هو قياس الشمول، وأن قياس التمثيل لا يفيد اليقين، بل لا يُسمّى قياسًا إلّا بطريق المجاز، كما يقول ذلك من يقوله من أهل المنطق، ومن وافقهم من نفاة قياس التمثيل في العقليات والشرعيات، كابن حزم وأمثاله. ومنهم من ينفي قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، كأبي المعالي ومتّبعيه، مثل الغزالي والرازي والآمدي وأبي محمد المقدسي وأمثالهم. ومنهم من يعكس ذلك فيثبت قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، كما هو قول أئمة أهل الظاهر، مثل داود بن علي وأمثاله، وقول كثير من المعتزلة البغداديين، كالنظّام وأمثاله، ومن الشيعة الإمامية، كالمفيد والمرتضي والطوسي وأمثالهم. وكثير من هؤلاء يقول: إن قياس التمثيل هو الذي يستحقّ أن يُسمّى قياسًا على سبيل الحقيقة، وأما تسمية قياس الشمول قياسًا فهو مجاز، كما ذكر ذلك الغزالي وأبو محمد المقدسي وغيرهما. والذي عليه جمهور الناس، وهو الصواب، أن كليهما قياس حقيقة، وأن كليهما يفيد اليقين تارةً والظنّ أخرى، بل هما متلازمان، فإن قياس التمثيل مضمونه تعلّق الحكم بالوصف المشترك، الذي هو علّة الحكم، أو دليل العلّة، أو هو ملزوم للحكم، وهذا المشترك هو الحدّ الأوسط في قياس الشمول. فإذا قال القايس: نبيذ الحنطة المسكر حرام، قياسًا على نبيذ العنب، لأنه شراب مسكر، فكان حرامًا قياسًا عليه، وبيَّن أن السكر هو مناط التحريم، فيجب تعلّق التحريم بكل مسكر - كان هذا قياس تمثيل. وهو بمنزلة أن يقول: هذا شراب مسكر، وكل مسكر حرام، فالمسكر الذي جعله في هذا القياس حدًّا أوسط، هو الذي جعله في ذلك القياس الجامع المشترك الذي هو مناط الحكم، فلا

فرق بينهما عند التحقيق في المعنى، بل هما متلازمان، وإنما يتفاوتان في ترتيب المعاني والتعبير عنها، ففي الأول يؤخِّر الكلام في المشترك الذي هو الحدّ الأوسط، وبيان أنه مستلزم للحكم متضمّن له، ويذكر الأصل الذي هو نظير الفرع ابتداءً. وفي الثاني يقدّم الكلام في الحدّ الأوسط ويبيّن شموله وعمومه، وأنه مستلزم للحكم ابتداء. (در٦، ١٢٥، ١١)

- أما جمهور العقلاء فعلى أنه لا فرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل في إفادة العلم والظن، فإنَّ ما يُجعل في قياس الشمول حدًّا أوسط يُجعل في قياس التمثيل مناط الحكم، ويسمّى العلّة والوصف والمشترك. فإذا قيل: النبيذ المسكر حرام، لأنه مسكر، وكل مسكر حرام - فهذا قياس شمول، ولا بدّ له من دليل يدلّ على صحّة المقدّمة الكبرى القائلة: كل مسكر حرام، فإذا استدلّ بقياس التمثيل، قال: لأنه مسكر فكان حرامًا، قياسًا على عصير العنب المسكر. ثم يبيّن أن العلّة في الأصل هو السُّكْر، فالدليل الدالّ على عِلِّية الوصف في الأصل، هو الدالّ على صحّة المقدّمة الكبرى، والسكر هو الوصف الذي عُلِّق به الحكم، وهو مناطه، وهو المشترك بين الأصل والفرع الذي عُلِّق به الحكم، والمسكر المتّصف بالسكر هو الحدّ الأوسط المكرّر في قياس الشمول، الذي هو محمول في المقدّمة الصغرى، موضوع في الكبرى. (در٧، ١٥٣، ٥)

- أما قياس التمثيل فلا بدّ فيه من تعيين أصل يقاس به الفرع ويمثّل به، فيقال: هذا السواد وهذا البياض لا يجتمعان، فكذلك سائر السواد والبياض. وهذا الكل أعظم من هذا الجزء، وهلمَّ جرًا. ويقول أهل التمثيل: هذا أنفع لأن الكلّيات لا وجود لها في الأعيان، إنما وجودها في الأذهان، فإذا مثل الفرع بمعيّن ثابت في الخارج أفاد ذلك معرفة شيء موجود معيّن، بخلاف الكلّي الذي لا تتمثّل أعيانه في الخارج. (در٧، ٣٢٠، ٦)

- يقول أهل قياس الشمول: بل قياس التمثيل لا يفيد إلّا بتوسّط تعليق الحكم بالمشترك، وهو الحدّ الأوسط، فلا بدّ فيه من قضية كلّية أيضًا، لكن قد يدّعي القايس الممثّل تعليق الحكم بالمشترك بمجرّد التمثيل، ولا يقيم دليلًا على أن الوصف المشترك الجامع بين الأصل والفرع هو مناط الحكم الذي هو الحدّ الأوسط، وربما أثبت ذلك بطرق لا تفيد العلم، كالاستقراء الناقص الذي هو من نوع السبر والتقسيم ونحو ذلك، ففي كل من القياسين قضية كلّية، لكن صاحب الشمول يثبتها وصاحب التمثيل لا يثبتها. قال أصحاب التمثيل: بل صاحب الشمول لا يمكنه إثباته إلّا بطريق التمثيل، وإلّا فإذا نازعه المنازع في الشمول والعموم، لم يكن له طريق إلّا ذكر الأعيان بأن يقول: هذا الكل أعظم من هذا الجزء، وإذا قيل: بل العقل يقضي بالقضية الكلّية قضاءً عامًّا. قيل: إنّما كان ذاك بواسطة علمه بالجزئيات، فيعود إلى التمثيل. (در٧، ٣٢١، ٥)

- الاستدلال بأحد «الجزئين» على الآخر هو «قياس التمثيل» (ر١، ٣٢، ٢٥)

- كل «قياس شمول» فإنّه يعود إلى «التمثيل» كما أنّ كل «قياس تمثيل» فإنّه يعود إلى «شمول» (ر١، ٣٢، ٢٧)

- جعلهم المنطقيون «قياس الشمول» يفيد اليقين دون «قياس التمثيل» خطأ (ر١، ٣٢، ٢٨)
- حكم الشيء حكم مثله. . . هذا استدلال بِـ«قياس التمثيل»، وهم يزعمون أنّه لا يفيد اليقين - بل الظنّ. فإذا كانوا علموا القضيّة الكليّة بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون إنّه لا يفيد إلّا الظنّ (ر١، ١٢٧، ٨)
- «قياس التمثيل» و«قياس الشمول» سواء (ر١، ١٢٨، ٩)
- «قياس التمثيل» و«قياس الشمول» سواء (ر١، ١٢٨، ١٠)
- «الحد الأوسط» فيه هو الذي يسمّى في «قياس التمثيل» «علّة» و«مناطًا» و«جامعًا» و«مشتركًا» و«صفًا» و«مقتضيًا» ونحو ذلك من العبارات (ر١، ١٢٨، ١٤)
- الحكم قد عُلم ثبوته في بعض «الجزئيات» ولا يكفي في «قياس التمثيل» إثباتُه في أحد الجزئيين لثبوته في الجزئي الآخر لِـ«اشتراكهما في أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم». كما يظنّه هؤلاء الغالطون بل لا بدّ من أن يُعلم أنّ «المشترك بينهما مستلزمٌ للحكم» (ر١، ١٢٨، ٢٣)
- «قياس التمثيل» فهو انتقال الذهن من «حكم معيّن» إلى «حكم معيّن» لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلّي، لأنّ ذلك «الحكم» يلزم ذلك المشترك الكلّي (ر١، ١٣٢، ١)
- «قياس التمثيل» إنّما يدلّ بحدٌ أوسط، وهو اشتراكهما (الجزئيان) في علّة الحكم، أو دليل الحكم مع العلّة، فإنّه «قياس علّة»، أو «قياس دلالة» (ر١، ٢٠٣، ٢٦)
- إذا كان «قياس التمثيل» إنّما يكون تامًّا بانتفاء الفارق، وإمّا بإبداء جامع، وهو كلّي بجمعهما يستلزم الحكم. وكلّ منهما يمكن تصويره بصورة «قياس الشمول». وهو يتضمّن لزوم الحكم للكلّي، ولزوم الكلّي لجزئيّاته. وهذا حقيقة «قياس الشمول»، ليس ذلك استدلالاً بمجرّد ثبوته لجزئي على ثبوته لجزئيّ آخر (ر١، ٢٠٤، ١٤)
- تفريقهم (المنطقيون) بين «قياس الشمول» و«قياس التمثيل»، بأنّ الأوّل قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلّا الظن، فرق باطل (ر١، ٢١٠، ٣)
- صار قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد» باطلاً في «قياس الشمول» وباطلاً في «قياس التمثيل» (ر١، ٢١٧، ٨)
- ما ذكروه (المنطقيون) من «البرهان»، وأنّهم يعظمون «قياس الشمول»، ويستخفّون بِـ«قياس التمثيل»، ويزعمون أنّه إنّما يفيد الظَن، وأنّ العلم لا يحصل إلّا بذاك. وليس الأمر كذلك، بل هما في الحقيقة من جنس واحد (ر١، ٢٢٨، ٢٣)
- «قياس التمثيل» الصحيح أوْلَى بإفادة المطلوب - علمًا كان أو ظنًّا - من مجرّد «قياس الشمول» (ر١، ٢٢٩، ١)
- لا يصح «قياس الشمول» في الأمر العام إلّا بتوسّط «قياس التمثيل» (ر١، ٢٢٩، ٣)
- ما ذكروه (المنطقيون) من أنّ «قياس التمثيل» إنما يثبت بِـ«الدوران» أو «التقسيم». وكلاهما لا يفيد إلّا الظن، قول باطل. ويلزمهم مثل ذلك في «قياس الشمول» (ر١، ٢٣٠، ١٨)
- «قياس التمثيل»، فقيل: المخلوقات الموجودة يمكن رؤيتها، فالخالق أحق بإمكان الرؤية، لأنّ المصحح للرؤية في المخلوقات أمر مشترك بين الخالق والمخلوق (ر١،

٢٣٤، ٢٢)

- كل «قياس شمول» يمكن جعله «قياس تمثيل» فإذا أفاد اليقين لم يزده «التمثيل» إلّا قوّة (ر١، ٢٣٩، ١٦)

- «قياس التمثيل» يمكن جعله «قياس شمول»، لكن قد يكون بيان صحته محتاجًا إلى بيان إحدى مقدّمتيه، لاسيما الكبرى، فإنها هي في الغالب التي تحتاج إلى البيان (ر١، ٢٣٩، ١٩)

- إذا كانت القضية الكلّية معلومة بنص المعصوم، فهنا يكون الاستدلال بها أَوْلَى من الاستدلال بـ«قياس التمثيل». لكن الدليل هنا يكون شرعيًا لم تعلم إحدى مقدّمتيه إلّا بالنص المعصوم أو الإجماع المعصوم، لم تعلم بمجرّد العقل (ر١، ٢٣٩، ٢٣)

- قياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسّي، وقياس الشمول: كالسمع في العلم الحسّي. ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل، والسمع أوسع وأشمل، فقياس التمثيل: بمنزلة البصر، كما قيل: من قاس ما لم يره بما رأى. وقياس الشمول يشابه السمع من جهة العموم. ثم أن كل واحد من القياسين - في كونه علميًّا أو ظنيًّا - يتبع مقدّماته فقياس التمثيل في الحسّيات وكل شيء: إذا علمنا أن هذا مثل هذا علمنا أن حكمه حكمه، وإن لم نعلم علّة الحكم، وإن علمنا علّة الحكم استدللنا بثبوتها على ثبوت الحكم، فبكل واحد من العلم بقياس التمثيل وقياس التعليل يعلم الحكم. (فت٩، ١٩، ١٠)

- مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية التي هي الحسّيات الباطنة والظاهرة، والعقليات والبديهيات والمتواترات والمجرّبات، وزاد بعضهم: الحدسيات. وليس في شيء من الحسّيات الباطنة والظاهرة قضايا كلّية؛ إذ الحسّ الباطن والظاهر لا يدرك إلّا أمورًا معيّنة لا تكون إلّا إذا كان المخبر أدرك ما أخبر به بالحس، فهي تبع للحسّيات. وكذلك التجربة إنما تقع على أمور معيّنة محسوسة. وإنما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه، وهو قياس التمثيل، والحدسيات - عند من يثبتها منهم - من جنس التجريبيات. (فت٩، ٧٠، ١٣)

- المثل في الأصل هو الشبيه وهو نوعان، لأن القضية المعيّنة إما أن تكون شبهًا معيّنًا أو عامًّا كليًّا، فإن القضايا الكلية التي تعلم وتقال هي مطابقة مماثلة لكل ما يندرج فيها، وهذا يسمّى قياسًا في لغة السلف واصطلاح المنطقيين، وتمثيل الشيء المعيّن بشيء معيّن هو أيضًا يسمّى قياسًا في لغة السلف واصطلاح الفقهاء، وهو الذي يسمّى قياس التمثيل. (فت١٤، ٥٤، ٩)

- قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول وإن كان علم قياس الشمول أكثر فذاك أكبر، فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسّي، وقياس الشمول: كالسمع في العلم الحسّي. ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل، والسمع أوسع وأشمل، فقياس التمثيل: بمنزلة البصر، كما قيل: من قاس ما لم يره بما رأى وقياس الشمول يشابه السمع من جهة العموم. (نقض، ١٦٥، ١٢)

- القياس المذكور لا يفيد علمًا إلّا بواسطة قضية كلّية موجبة. فلا بدّ من كلّية جامعة

ثابتة في كل قياس. وهذا متّفق عليه معلوم أيضًا. ولهذا قالوا: لا قياس عن سالبتين، ولا عن جزئيتين. وإذا كان كذلك وجب أن تكون العلوم الكلية الكلمات الجامعة هي أصول الأقيسة والأدلّة، وقواعدها التي تبنى عليها وتحتاج إليها. ثم قالوا: إن مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية التي هي الحسّيات الباطنة والظاهرة، والعقليات والبديهيات والمتواترات والمجربات، وزاد بعضهم: الحدسيات. وليس في شيء من الحسّيات الباطنة والظاهرة قضايا كلّية، إذ الحسّ الباطن والظاهر لا يدرك إلّا أمورًا معيّنة لا تكون إلّا إذا كان المخبر أدرك ما أخبر به بالحسّ، فهي تبعٌ للحسيّات. وكذلك التجربة إنما تقع على أمور معيّنة محسوسة. وإنما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه، وهو قياس التمثيل، والحدسيات عند من يثبتها منهم: من جنس التجريبيات، لكن الفرق: أن التجربة تتعلّق بفعل المجرّب كالأطعمة والأشربة والأدوية، والحدس يتعلّق بغير فعل، كاختلاف أشكال القمر عند اختلاف مقابلته للشمس. وهو في الحقيقة تجربة علمية بلا عمل فالمستفاد به أيضًا أمور معيّنة جزئية، لا تصير عامة إلّا بواسطة قياس التمثيل. (نقض، ٢٠٢، ١٢)

- الطرق التي جاء بها القرآن هي الطرق البرهانيّة التي تحصّل العلم في المطالب الإلهيّة، مثال ذلك: أنّه يُستدلّ بقياس الأولَى البرهاني، لا يستدلّ بقياس التمثيل والتعديل؛ وذلك أنّ الله تعالى ليس مماثلًا لشيء من الموجودات، فلا يُمكن أن يُستعمل في حقّه قياس شمول منطقيّ تستوي أفراده في الحكم، كما لا يستعمل في حقّه قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع؛ فإنّه سبحانه لا مثل له، وإنّما يُستعمل في حقّه من هذا وهذا قياس الأولَى؛ مثل أن يقال: كلّ نقص ينزّه عنه مخلوق من المخلوقات، فالخالق تعالى أولَى بتنزيهه عنه، وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات فالخالق تعالى أولَى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ لأنه سبحانه واجب الوجود؛ فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كلّ وجه، ولأنّه مبدع الممكنات وخالقها، فكلّ كمال لها فهو منه وهو معطيه، والذي خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحقّ بأن يكون له الكمال؛ كما يقولون: كلّ كمال في المعلول فهو من العلّة. (أص، ١٩٥، ٨)

قياس حملي

- انقسم القياس - باعتبار صورته - إلى "قياس تداخل" وهو الحملي، و"قياس تلازم" وهو الشرطي المتصل، و"قياس تعاند"، وهو التقسيم والترديد، وهو الشرطي المنفصل (ر١، ٣٢، ١٨)

قياس خطابي

- من قال من العلماء المصنّفين في المنطق: إن القياس الخطابي هو ما يفيد الظنّ، كما أن البرهاني ما يفيد العلم: فلم يعرف مقصود القوم؛ ولا قال حقًا. فإن كل واحد من الخطابي والجدلي قد يفيد الظنّ، كما أن البرهاني قد تكون مقدّماته مشهورة ومسلمة. (فت٩، ١١، ١٣)

قياس الدلالة

- الفراسة البدنيّة هي عين «التمثيل»، غير أنّ الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلّة، لا نفسها، وهو المسمّى في عرف الفقهاء بِـ«قياس الدلالة» (ر١، ٢٠٩، ٢١)

- قياس التعليل: هو في الحقيقة من نوع قياس الشمول، لكنه امتاز عنه بأن الحدّ الأوسط - الذي هو الدليل فيه - هو علّة الحكم، ويسمّى قياس العلّة، وبرهان العلّة. وذلك يسمّى قياس الدلالة وبرهان الدلالة، وإن لم نعلم التماثل والعلّة، بل ظننّاها ظنًّا كان الحكم كذلك. (فت٩، ٢٠، ٧)

- قياس الدلالة يجوز أن يكون العدم فيه علّة وجزءًا من علّة، لأن عدم الوصف قد يكون دليلًا على وصف وجودي يقتضي الحكم؛ وأما قياس العلّة فلا يكون العدم فيه علّة تامة، لكن يكون جزءًا من العلّة التامة؛ وشرطًا للعلّة المقتضية التي ليست بتامة، فهذا في بيان أحد الطرفين، وهو أن الموجود لا يكون سببًا لوجود يستلزم عدمًا، فلأن العدم المحض لا يفتقر إلى سبب موجود؛ بل يكفي فيه عدم السبب الموجود ولأن السبب الموجود إذا أثر فلا بدّ أن يؤثر شيئًا، والعدم المحض ليس بشيء؛ فالأثر الذي هو عدم محض، بمنزلة عدم الأثر؛ بل إذا أثر الإعدام فالإعدام أمر وجودي فيه عدم، فإن جعل الموجود معدومًا والمعدوم موجودًا أمر معقول، أما جعل المعدوم معدومًا فلا يعقل إلّا بمعنى الإبقاء على العدم، والإبقاء على العدم يكفي فيه عدم الفاعل. والفرق معلوم بين عدم الفاعل وعدم الموجب في عدم العلّة، وبين فاعل العدم وموجب العدم وعلّة العدم، والعدم لا يفتقر إلى الثاني بل يكفي فيه الأول؛ فتبيّن بذلك الطرفان؛ وهو أن العدم المحض الذي ليس فيه شوب وجود، لا يكون لوجود ما لا سببًا ولا مسبّبًا، ولا فاعلًا ولا مفعولًا أصلًا، فالوجود المحض التام الذي ليس فيه شوب عدم، لا يكون سببًا لعدم أصلًا، ولا مسبّبًا عنه، ولا فاعلًا له، ولا مفعولًا. (تو، ٥٧، ١٤)

- عدم التأثير في قياس الدلالة يجب أن لا يؤثّر، لأنه لا يلزم من عدم الدليل عدمُ المدلول. (سود، ٤٢٠، ٢)

قياس الشبه

- «قياس الشِبْه» فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما. فإنّ الجامع المشترك بين الأصل والفرع إمّا أن يكون هو «العلّة»، أو «ما يستلزم العلّة»، وما استلزمها فهو «دليلها». وإذا كان الجامع لا «علّة»، ولا «ما يستلزم العلّة»، لم يكن الاشتراك فيه مقتضيًا للاشتراك في الحكم، بل كان المشترك قد يكون معه العلّة، وقد لا يكون. فلا يعلم حينئذٍ أنّ علّة الأصل موجودة في الفرع، فلا يعلم صحة القياس (ر١، ٢٠٤، ٣)

- قياس المعنى أَوْلَى من قياس الشَّبه. (سود، ٣٧٦، ١٣)

قياس الشمول

- يستفاد العلم بالقضية الكلّية بواسطة العلم بالمعيّنات لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطًا في العلم بل العلم بالمعيّنات قد يعلم كما تعلم الكلّيات وأعظم، بل قد يجزم بالمعيّنات من لا يجزم بالكلّيات ولهذا لا تجد أحدًا يشكّ في أن هذه الكتابة لا بدّ لها

من كاتب وهذا البناء لا بدّ له من بان بل يعلم هذا ضرورة، وإن كان العلم بأن كل حادث لا بدّ له من فاعل قد اعتقده طوائف من النظّار نظريًّا حتى أقاموا عليه دليلًا إما بقياس الشمول وإما بقياس التمثيل، فالأول قول من يقول كل محدث لا بدّ له من محدث. والثاني قول من يقول هذا محدث فيفتقر إلى محدث قياسًا على البناء والكتابة. ثم القائلون بأن كل محدث لا بدّ له من محدث منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أن الحادث مختصّ والتخصيص لا بدّ له من مخصّص، ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن والممكن لا بدّ له من مرجّح لوجوده، ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء فلا بدّ من ترجيح أحد الجانبين وكثير من الناس يجعل المقدّمة الأولى في هذه القضايا ضرورية بل يجعلها أبين من الثانية التي استدلّ بها عليها وهذا الاضطراب إنّما يقع في القضايا الكلّية العامة. وأما كون هذا البناء لا بدّ له من بان وهذه الكتابة لا بدّ لها من كاتب وهذا الثوب المخيط لا بدّ له من خيّاط وهذه الآثار التي في الأرض من آثار الأقدام لا بدّ لها من مؤثّر وهذه الضربة لا بدّ لها من ضارب وهذه الصياغة لا بدّ لها من صائغ وهذا الكلام المنظوم المسموع لا بدّ له من متكلّم وهذا الضرب والرمي والطعن لا بدّ له من ضارب ورام وطاعن فهذه القضايا المعيّنة الجزئية لا يشكّ فيها أحد من العقلاء ولا تفتقر في العلم بها إلى دليل وإن كان ذكر نظائرها حجّة لها وذكر القضية التي تتناولها وغيرها حجّة ثانية فيستدلّ عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة مع قطع نظرهم عن قضية كلية كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعيّنة. فإنه يعلم أنه لم يحدث نفسه وإن لم يستحضر أن كل حادث لا يحدث بنفسه ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئًا من الحوادث المتجدّدة كالرعد والبرق والزلازل ذكروا الله وسبّحوه لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدّد لم يتجدّد بنفسه بل له محدث أحدثه وإن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفًا لهم بخلاف المتجدّد الغريب. (ب٣، ٩٤، ١٧)

- أما جمهور العقلاء فعلى أنه لا فرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل في إفادة العلم والظن، فإنّ ما يُجعل في قياس الشمول حدًّا أوسط يُجعل في قياس التمثيل مناط الحكم، ويسمّى العلّة والوصف والمشترك. فإذا قيل: النبيذ المسكر حرام، لأنه مسكر، وكل مسكر حرام - فهذا قياس شمول، ولا بدّ له من دليل يدلّ على صحّة المقدّمة الكبرى القائلة: كل مسكر حرام، فإذا استدلّ بقياس التمثيل، قال: لأنه مسكر فكان حرامًا، قياسًا على عصير العنب المسكر. ثم يبيّن أن العلّة في الأصل هو السُّكْر، فالدليل الدالّ على عِلّية الوصف في الأصل، هو الدالّ على صحّة المقدّمة الكبرى، والسكر هو الوصف الذي عُلّق به الحكم، وهو مناطه، وهو المشترك بين الأصل والفرع الذي عُلّق به الحكم، والمسكر المتّصف بالسكر هو الحدّ الأوسط المكرّر في قياس الشمول، الذي هو محمول في المقدّمة الصغرى، موضوع في الكبرى. (در٧، ١٥٣، ٥)

- يقول أهل قياس الشمول: بل قياس التمثيل

لا يفيد إلّا بتوسّط تعليق الحكم بالمشترك، وهو الحدّ الأوسط، فلا بدّ فيه من قضية كلّية أيضًا، لكن قد يدّعي القايس الممثّل تعليق الحكم بالمشترك بمجرّد التمثيل، ولا يقيم دليلًا على أن الوصف المشترك الجامع بين الأصل والفرع هو مناط الحكم الذي هو الحدّ الأوسط، وربما أثبت ذلك بطرق لا تفيد العلم، كالاستقراء الناقص الذي هو من نوع السبر والتقسيم ونحو ذلك، ففي كل من القياسين قضية كلّية، لكن صاحب الشمول يثبتها وصاحب التمثيل لا يثبتها. قال أصحاب التمثيل: بل صاحب الشمول لا يمكنه إثباته إلّا بطريق التمثيل، وإلّا فإذا نازعه المنازع في الشمول والعموم، لم يكن له طريق إلّا ذكر الأعيان بأن يقول: هذا الكل أعظم من هذا الجزء، وإذا قيل: بل العقل يقضي بالقضية الكلّية قضاءً عامًّا. قيل: إنّما كان ذاك بواسطة علمه بالجزئيات، فيعود إلى التمثيل. (در٧، ٣٢١، ٥)

- الاستدلال بِ«الكلّي» على «الجزئي» هو «قياس الشمول»؛ وبِ«الجزئي» على «الكلّي» هو «الاستقراء»، إمّا «التام» إن علم شموله للأفراد، وإلّا فَ«الناقص» (ر١، ٣٢، ٢٣)

- كل «قياس شمول» فإنّه يعود إلى «التمثيل» كما أنّ كل «قياس تمثيل» فإنّه يعود إلى «شمول» (ر١، ٣٢، ٢٦)

- جعلهم (المنطقيون) «قياس الشمول» يفيد اليقين دون «قياس التمثيل» خطأ (ر١، ٣٢، ٢٨)

- «قياس التمثيل» و«قياس الشمول» سواء (ر١، ١٢٨، ١٠)

- «قياس الشمول» هو انتقال الذهن من «المعيّن» إلى «المعنى المشترك الكلّي المتناول له ولغيره»، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلّي بأن ينتقل من ذلك الكلّي اللازم إلى الملزوم الأول - وهو «المعيّن» (ر١، ١٣١، ١)

- إذا كان «قياس التمثيل» إنّما يكون تامًّا بانتفاء الفارق، وإمّا بإبداء جامع، وهو كلّي بجمعهما يستلزم الحكم. وكلّ منهما يمكن تصويره بصورة «قياس الشمول». وهو يتضمّن لزوم الحكم للكلّي، ولزوم الكلّي لجزئيّاته. وهذا حقيقة «قياس الشمول»، ليس ذلك استدلالاً بمجرّد ثبوته لجزئي على ثبوته لجزئيّ آخر (ر١، ٢٠٤، ١٤)

- تفريقهم (المنطقيون) بين «قياس الشمول» و«قياس التمثيل»، بأنّ الأوّل قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلّا الظن، فرق باطل (ر١، ٢١٠، ٣)

- صار قولهم (المنطقيون) «الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد» باطلاً في «قياس الشمول» وباطلاً في «قياس التمثيل» (ر١، ٢١٧، ٧)

- ما ذكروه (المنطقيون) من «البرهان»، وأنّهم يعظمون «قياس الشمول»، ويستخفّون بِ«قياس التمثيل»، ويزعمون أنّه إنّما يفيد الظن، وأنّ العلم لا يحصل إلّا بذاك. وليس الأمر كذلك، بل هما في الحقيقة من جنس واحد (ر١، ٢٢٨، ٢٣)

- «قياس التمثيل» الصحيح أوْلَى بإفادة المطلوب - علمًا كان أو ظنًّا - من مجرّد «قياس الشمول» (ر١، ٢٢٩، ١)

- لا يصح «قياس الشمول» في الأمر العام إلّا بتوسّط «قياس التمثيل» (ر١، ٢٢٩، ٣)

- كل «قياس شمول» يمكن جعله «قياس

تمثيل». فإذا افاد اليقين لم يزده «التمثيل» إلّا قوّة (ر١، ٢٣٩، ١٦)

- «قياس التمثيل» يمكن جعله «قياس شمول»، لكن قد يكون بيان صحته محتاجًا إلى بيان إحدى مقدّمتيه، لاسيما الكبرى، فإنها هي في الغالب التي تحتاج إلى البيان (ر١، ٢٣٩، ١٩)

- قياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسّي، وقياس الشمول: كالسمع في العلم الحسّي. ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل، والسمع أوسع وأشمل، فقياس التمثيل: بمنزلة البصر، كما قيل: من قاس ما لم يره بما رأى. وقياس الشمول يشابه السمع من جهة العموم. ثم أن كل واحد من القياسين - في كونه علميًا أو ظنيًّا - يتبع مقدّماته فقياس التمثيل في الحسّيات وكل شيء: إذا علمنا أن هذا مثل هذا علمنا أن حكمه حكمه، وإن لم نعلم علّة الحكم، وإن علمنا علّة الحكم استدللنا بثبوتها على ثبوت الحكم، فبكل واحد من العلم بقياس التمثيل وقياس التعليل يعلم الحكم. (فت٩، ١٩، ١١)

- إذا أراد أن يثبت تحريم النبيذ بقياس الشمول قال هذا هو حرام لأنه شراب مسكر فيكون حرامًا قياسًا على المسكر من العنب، فالدليل هو المسكر وهو المشترك وهو الحدّ الأوسط، ثم لا يكفي ذلك حتى يبيّن أن العلّة في الأصل هي المشترك فيقول وعصير العنب حرّم لكونه مسكرًا وهذا الوصف موجود في الفرع الذي هو صورة النزاع فيجب اشتراكهما في التحريم، وقوله إنه حرام لكونه مسكرًا هي المقدّمة الكبرى في قياس الشمول وهي قولنا كل مسكر حرام، فثبت أن علّة التحريم هي السكر إما بالنص وهو قوله كل مسكر حرام وإما بدلالة القرآن وهو أنه يوقع العداوة والبغضاء ويصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة وإما بالمناسبة وإما بالدوران وإما بالسبر والتقسيم كما قد عرف في موضعه، وهو نظير ما يستدلّ به على ثبوت القضية الكبرى، ثم الدليل قد يكون قطعيًا وقد يكون ظنّيًا لخصوص المادة لا تعلّق لذلك بصورة القياس فمن جعل قياس الشمول هو القطعي دون قياس التمثيل فقد غلط كما أن من جعل مسمّى القياس هو التمثيل دون الشمول فلم يفهم معناه. (نبا، ١٨٣، ١١)

- المعلوم من الأمور المعيّنة يعلم بالحسّ وبقياس التمثيل، والأقيسة المعيّنة أعظم مما يعلم أعيانها بقياس الشمول. فإذا كان قياس الشمول - الذي حرّروه - لا يفيد الأمور الكلّية، ولا تحتاج إليه الأمور المعيّنة ... لم يبق فيه فائدة أصلًا، ولم يحتج إليه في علم كلّي، ولا علم معيّن، بل صار كلامهم في القياس الذي حرّروه كالكلام في الحدود. (نقض، ٢٠٧، ٧)

- الطرق التي جاء بها القرآن هي الطرق البرهانيّة التي تحصّل العلم في المطالب الإلهيّة، مثال ذلك: أنّه يُستدلّ بقياس الأولى البرهاني، لا يستدلّ بقياس التمثيل والتعديل؛ وذلك أنّ الله تعالى ليس مماثلًا لشيء من الموجودات، فلا يُمكن أن يُستعمل في حقّه قياس شمول منطقيّ تستوي أفراده في الحكم، كما لا يستعمل في حقّه قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع؛ فإنّه سبحانه لا

مثل له، وإنّما يُستعمل في حقّه من هذا وهذا قياس الأولَى؛ مثل أن يقال: كلّ نقص ينزّه عنه مخلوق من المخلوقات، فالخالق تعالى أولَى بتنزيهه عنه، وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات فالخالق تعالى أولَى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ لأنه سبحانه واجب الوجود؛ فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كلّ وجه، ولأنّه مبدع الممكنات وخالقها، فكلّ كمال لها فهو منه وهو معطيه، والذي خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحقّ بأن يكون له الكمال؛ كما يقولون: كلّ كمال في المعلول فهو من العلّة. (أص، ١٩٥، ٧)

قياس شمولي

- «القياس الشمولي» عندهم ليس إلّا أمورًا كلّية مشتركة، ولكن لا تختصّ بـ«واجب الوجود» ربّ العالمين - سبحانه وتعالى (را، ١٥٧، ٢١)

قياس صحيح

- من تدبّر الأدلّة الشرعية: منصوصها ومستنبطها، تبيّن له أن القياس الصحيح هو التسوية بين المتماثلَيْن، وهو من العدل الذي أمر الله به ورسوله، وأنه حقّ لا يجوز أن يكون باطلًا، فإن الرسول صلّى الله عليه وسلّم بُعث بالعدل، فلم يسوّ بين شيئين في حكم إلّا لاستوائهما فيما يقتضي تلك التسوية، ولم يفرّق بين اثنين في حكم إلّا لافتراقهما فيما يقتضي ذلك الفرق، ولا يجوز أن يتناقض قياس صحيح ونصّ صحيح، كما لا يتناقض معقول صريح ومنقول صحيح، بل إذا ظنّ بعض الناس تعارض النص والقياس، كان أحد الأمرين لازمًا: إما أن القياس فاسد، وإما أن النصّ لا دلالة له. (در٧، ٣٤٢، ٧)

- القياس الصحيح مثل أن تكون العلّة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط. وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه. وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلا بدّ أن يختصّ ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره. لكن الوصف الذي اختصّ به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر. وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحّته كل أحد. فمن رأى شيئًا من الشريعة مخالفًا للقياس فإنّما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفًا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر. (قس، ١٠، ٨)

- إن الفرع اختصّ بوصف أوجب الفرق بينه وبين الأصل فكل فرق صحيح على خلاف القياس الفاسد وإن أريد بذلك أن الأصل والفرع استويا في المقتضي والمانع واختلف حكمهما فهذا باطل قطعًا، ففي الجملة الشيء إذا شابه غيره في وصف وفارقه في وصف كان اختلافهما في الحكم باعتبار الفارق مخالفًا لاستوائهما باعتبار الجامع، لكن هذا هو القياس الصحيح طردًا وعكسًا، وهو التسوية بين المتماثلين والتفريق بين

المختلفين، وأما التسوية بينهما في الحكم مع افتراقهما فيما يوجب الحكم ويمنعه فهذا قياس فاسد والشرع دائمًا يبطل القياس الفاسد كقياس إبليس وقياس المشركين الذين قالوا إنّما البيع مثل الربا والذين قاسوا الميت على المذكى وقالوا أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله فجعلوا العلّة في الأصل كونه قتل آدمي وقياس المسيح على أصنامهم فقالوا لما كانت آلهتنا تدخل النار لأنها عُبدت من دون الله فكذلك ينبغي أن يدخل المسيح النار. (قس، ٣٦، ١٦)

- القياس الصحيح مثل أن تكون العلّة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط. وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو: أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثّر في الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه. (فت٢٠، ٥٠٥، ٣)

- القياس الصحيح لا يكون خلافه إلّا تناقضًا، فإنّ القياس الصحيح هو التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، والجمع بين الأشياء فيما جمع الله ورسوله بينها فيه، والفرق بينهما فيما فرّق الله ورسوله بينها فيه. والقياس هو اعتبار المعنى الجامع المشترك الذي اعتبره الشارع وجعله مناطًا للحكم، وذلك المعنى قد يكون لفظ شرعي عام (كذا في الأصل الكلمات الثلاث بالرفع) أيضًا، فيكون الحكم ثابتًا بعموم لفظ الشارع ومعناه. (حسن، ٩٠، ١١)

قياس الضمير

- أما ما يقوله المنطقيون من أن كل دليل نظري فلا بدّ فيه من مقدّمتين لا يحتاج إلى أكثر ولا يجزئ أقلّ، وإذا اكتفى بواحدة قالوا حذفت الأخرى ويسمّونه قياس الضمير وإن ذكر ثلاثًا أو أربعًا قالوا هذه قياسات لا قياس واحد فهذا مجرّد وضع ودعوى لا يستند إلى أصل عقلي ولا عادة عامة. (من٢، ٦٨، ٢٣)

قياس عقلي

- القياس العقلي، المنطقي: إنما فائدته مجرّد التصديق في القضايا الخبرية، سواء تبع ذلك عمل أو لم يتبعه؛ فإن كانت مواد القياس يقينية: كان برهانًا، سواء كانت مشهورة، أو مسلمة، أو لم تكن؛ وهو يفيد اليقين وإن كانت مشهورة؛ أو مقبولة سمّي خطابة، سواء كانت يقينية أو لم تكن، وذلك يفيد الإعتقاد والتصديق الذي هو بين اليقين والظنّ، ليس أنه يفيد الظنّ دون اليقين؛ إذ ليس في كونها مشهورة ما يمنع أن تكون يقينية مفيدة لليقين. وفرق بين ما لا يجب أن يفيد اليقين، وما يمنع إفادة اليقين. فالمشهورة من حيث هي مشهورة: تفيد التصديق، والإقناع، والاعتقاد. ثم إن عرف أنها يقينية أفادت اليقين أيضًا. وإن عرف أنها غير يقينية لم تفد إلّا الظنّ؛ وإن لم تشعر النفس بواحد منهما: بقي اعتقادًا مجرّدًا، لا يثبت له اليقين، ولا ينفى عنه. (فت٢، ٤٤، ١٠)

قياس العلة

- إبداء الجامع، وهو علّة الحكم في الأصل، يسمّى «قياس العلّة». وإمّا ما يدلّ على العلّة، وهو «قياس الدلالة»، فهذا صار قياس

تمثيل وتعليل معًا (ر١، ٩٨، ١١)

- أما "قياس العلّة" فلا يكون العدم فيه علّة تامّة؛ لكن يكون جزءًا من العلّة التامّة وشرطًا للعلّة المقتضية التي ليست بتامة، وقلنا: جزء من العلّة التامة، وهو معنى كونه شرطًا في اقتضاء العلّة الوجودية، وهذا نزاع لفظي، فإذا حقّقت المعاني ارتفع. فهذا في بيان أحد الطرفين وهو أن الموجود لا يكون سببه عدمًا محضًا. (فت١٤، ٢٥، ١٦)

- قياس الدلالة يجوز أن يكون العدم فيه علّة وجزءًا من علّة، لأن عدم الوصف قد يكون دليلًا على وصف وجودي يقتضي الحكم؛ وأما قياس العلّة فلا يكون العدم فيه علّة تامة، لكن يكون جزءًا من العلّة التامة؛ وشرطًا للعلّة المقتضية التي ليست بتامة، فهذا في بيان أحد الطرفين، وهو أن الموجود لا يكون سببًا لوجود يستلزم عدمًا، فلأن العدم المحض لا يفتقر إلى سبب موجود؛ بل يكفي فيه عدم السبب الموجود ولأن السبب الموجود إذا أثر فلا بدّ أن يؤثر شيئًا، والعدم المحض ليس بشيء؛ فالأثر الذي هو عدم محض، بمنزلة عدم الأثر؛ بل إذا أثر الإعدام فالإعدام أمر وجودي فيه عدم، فإن جعل الموجود معدومًا والمعدوم موجودًا أمر معقول، أما جعل المعدوم معدومًا فلا يعقل إلّا بمعنى الإبقاء على العدم، والإبقاء على العدم يكفي فيه عدم الفاعل. والفرق معلوم بين عدم الفاعل وعدم الموجب في عدم العلّة، وبين فاعل العدم وموجب العدم وعلّة العدم، والعدم لا يفتقر إلى الثاني بل يكفي فيه الأول؛ فتبيّن بذلك الطرفان؛ وهو أن العدم المحض الذي ليس فيه شوب وجود، لا يكون لوجود ما لا سببًا ولا مسبّبًا، ولا فاعلًا ولا مفعولًا أصلًا، فالوجود المحض التام الذي ليس فيه شوب عدم، لا يكون سببًا لعدم أصلًا، ولا مسبّبًا عنه، ولا فاعلًا له، ولا مفعولًا. (تو، ٥٧، ١٦)

- قياس التعليل: هو في الحقيقة من نوع قياس الشمول، لكنه امتاز عنه بأن الحدّ الأوسط - الذي هو الدليل فيه - هو علّة الحكم، ويسمّى قياس العلّة، وبرهان العلّة. وذلك يسمّى قياس الدلالة وبرهان الدلالة، وإن لم نعلم التماثل والعلّة، بل ظننّاها ظنًّا كان الحكم كذلك. (نقض، ١٦٦، ٧)

قياس علة الشبه

- قياس علة الشَّبَه - ... القياس الخفيُّ والواضح - ما وُجد معنى الأصلِ في الفرع بكماله كالأرز على البرُ. (سود، ٣٧٤، ١٦)

قياس فاسد

- القياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات؛ لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه، فمن عرف الفصل بين الشيئين اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد. وما من شيئين إلّا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه. فلهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه، والقياس الفاسد لا ينضبط، كما قال الإمام أحمد: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس. فالتأويل: في الأدلّة السمعية، والقياس: في الأدلّة العقلية. وهو كما قال. والتأويل الخطأ: إنما يكون في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ: إنما يكون في المعاني

المتشابهة. وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات، حتى آل الأمر بمن يدّعي التحقيق والتوحيد والعرفان منهم: إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود، فظنّوا أنه هو هو، فجعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق، مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إيّاه، أو متّحدًا به، أو حالًا فيه: من الخالق مع المخلوق. فمن اشتبه عليه وجود الخالق بوجود المخلوقات كلها - حتى ظنّوا وجودها وجوده - فهم أعظم الناس ضلالًا من جهة الاشتباه. وذلك: أن الموجودات تشترك في مسمّى الوجود، فرأوا الوجود واحدًا ولم يفرّقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع. (تد، ٤٠، ١١)

- إن الفرع اختصّ بوصف أوجب الفرق بينه وبين الأصل فكل فرق صحيح على خلاف القياس الفاسد وإن أريد بذلك أن الأصل والفرع استويا في المقتضي والمانع واختلف حكمهما فهذا باطل قطعًا، ففي الجملة الشيء إذا شابه غيره في وصف وفارقه في وصف كان اختلافهما في الحكم باعتبار الفارق مخالفًا لاستوائهما باعتبار الجامع، لكن هذا هو القياس الصحيح طردًا وعكسًا، وهو التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، وأما التسوية بينهما في الحكم مع افتراقهما فيما يوجب الحكم ويمنعه فهذا قياس فاسد والشرع دائمًا يبطل القياس الفاسد كقياس إبليس وقياس المشركين الذين قالوا إنّما البيع مثل الربا والذين قاسوا الميت على المذكى وقالوا أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله فجعلوا العلّة في الأصل كونه قتل آدمي وقياس المسيح على أصنامهم فقالوا لما كانت آلهتنا تدخل النار لأنها عُبدت من دون الله فكذلك ينبغي أن يدخل المسيح النار. (قس، ٣٦، ١٨)

قياس كلي

- لما كان القياس الكلّي فائدته أمر مطلق لا معين: كان إثبات الصانع بطريق الآيات هو الواجب. كما نزل به القرآن، وفطر الله عليه عباده، وإن كانت الطريقة القياسية صحيحة، لكن فائدتها ناقصة، والقرآن إذا استعمل في الآيات الإلهيات: استعمل قياس الأولى لا القياس الذي يدلّ على المشترك، فإنه ما وجب تنزيه مخلوق عنه من النقائص والعيوب التي لا كمال فيها. فالباري تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك، وما ثبت للمخلوق من الكمال الذي لا نقص فيه كالحياة، والعلم، والقدرة: فالخالق أولى بذلك منه، فالمخلوقات كلها آيات للخالق، والفرق بين الآية وبين القياس: أن الآية تدلّ على عين المطلوب الذي هي آية وعلامة عليه، فكل مخلوق فهو دليل. وآية على الخالق نفسه. (فت١، ٤٨، ٥)

قياس معقول

- نبيّن ذلك بالقياس المعقول من غير احتجاج بنفس الإيمان بالرسول. كما قال الله ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣) فأخبر أنه سيُريهم الآيات المرئية المشهودة حتى يتبيّن لهم أن القرآن حق، ثم قال ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣)

أي بإخبار الله ربك في القرآن وشهادته بذلك. (نقض، ٧، ١٤)

قياس المعنى

- قياس المعنى أوْلى من قياس الشَّبه. (سود، ٣٧٦، ١٣)

قياس منطقي

- هب أن صورة القياس المنطقي ومادته تفيد علومًا كلّية، لكن من أين يعلم أن العلم الكلّي لا ينال حتى يقول هؤلاء المتكلّفون القافُون ما ليس لهم به علم هم ومن قلّدهم من أهل الملل وعلمائهم: إن ما ليس ببديهي من التصوّرات والتصديقات لا يعلم إلّا بالحدّ والقياس، وعدم العلم ليس علمًا بالعدم. فالقائل لذلك بم يمتحن أحوال نفسه. ولو امتحن أحوال نفسه لوجد له علومًا كلّية بدون القياس المنطقي، وتصوّرات كثيرة بدون الحد. وإن علم ذلك من نفسه أو بني جنسه فمن أين له أن جميع بني آدم - مع تفاوت فطرهم وعلومهم ومواهب الحق لهم - هم بمنزلته، وأن الله لا يمنح أحدًا علمًا إلّا بقياس منطقي ينعقد في نفسه، حتى يزعم هؤلاء: أن الأنبياء كانوا كذلك، بل صعدوا إلى رب العالمين، وزعموا أن علمه بأمور خلقه إنما هو بواسطة القياس المنطقي. وليس معهم بهذا النفي الذي لم يحيطوا بعلمه من حجّة إلّا عدم العلم، فيدعون العلم. (نقض، ٢٠٨، ٤)

ك

كافر مرتد

- الكافر المرتدّ أسوأ حالًا في الدين والدنيا من الكافر المستمرّ على كفره. (فت٢٨، ٤١٤، ١٣)

كذب

- الخبر ينقسم إلى صدقٍ وكذب، فالصدق: ما تَعَلَّقَ بالمخبر على ما هو به، والكذب: ما تعلّق بالمخبر على ضدّ ما هو به. (سود، ٢٣٢، ٥)
- الكذب صفة نقص بالضرورة والصدق صفة كمال وتصديق. (من٢، ١٣، ٣٣)

كرامات

- الكرامات قد تكون بحسب حاجة الرجل، فإذا احتاج إليها الضعيف الإيمان أو المحتاج، أتاه منها ما يقوي إيمانه ويسدُّ حاجته، ويكون من هو أكمل ولاية لله منه مستغنيًا عن ذلك، فلا يأتيه مثل ذلك، لعلوّ درجته وغناه عنها، لا لنقص ولايته. ولهذا كانت هذه الأمور في التابعين أكثر منها في الصحابة، بخلاف من يجري على يديه الخوارق لهدي الخلق ولحاجتهم، فهؤلاءِ أعظم درجة. وهذا بخلاف الأحوال الشيطانية. (فرقان، ١٣٢، ٨)
- إن الحواريين وغيرهم كانت لهم كرامات كما تكون الكرامات لصالحي هذه الأمة فظنّوا أن ذلك يستلزم عصمتهم كما يستلزم عصمة الأنبياء فصاروا يوجبون موافقتهم في كل ما يقولون، وهذا غلط فإن النبي وجب قبول كل ما يقول لكونه نبيًّا ادّعى النبوّة؛ ودلّت المعجزة على صدقه، والنبي معصوم، وهنا المعجزة ما دلّت على النبوّة بل على متابعة النبي وصحّة دين النبي، فلا يلزم أن يكون هذا التابع معصومًا، ولكن الذي يحتاج إلى الفرقان الفرق بين الأنبياء وأتباعهم وبين من خالفهم من الكفّار والفجّار كالسحرة والكهّان وغيرهم حتى يظهر الفرق بين الحق والباطل وبين ما يكون دليلًا على صدق صاحبه كمدّعي النبوّة وبين ما لا يكون دليلًا على صدق صاحبه، فإن الدليل لا يكون دليلًا حتى يكون مستلزمًا للمدلول متى وجد وجد المدلول وإلّا فإذا وجد تارة مع وجود المدلول وتارة مع عدمه فليس بدليل. فآيات الأنبياء وبراهينهم لا توجد إلّا مع النبوّة ولا توجد مع ما يناقض النبوّة؛ ومدّعي النبوّة إما صادق وإما كاذب، والكذب يناقض النبوّة، فلا يجوز أن يوجد مع المناقض لها مثل ما يوجد معها وليس هنا شيء مخالف لها ولا مناقض فإن الكفر والسحر والكهانة كل هذا يناقض النبوّة لا يجتمع هو والنبوّة. (نبا، ٥، ٤)

كرامات الأولياء

- كرامات الأولياءِ، وبين ما يشبهها من الأحوال الشيطانية فروق متعدّدة: منها، أن كرامات الأولياءِ سببها الإيمان والتقوى، والأحوال الشيطانية، سببها ما نهى الله عنه ورسوله. (فرقان، ١٣٦، ٨)
- من الناس من فرّق بين معجزات الأنبياء،

وكرامات الأولياء بفروق ضعيفة، مثل قولهم الكرامة يخفيها صاحبها؛ أو الكرامة لا يتحدّى بها، ومن الكرامات ما أظهرها أصحابها كإظهار العلاء بن الحضرمي المشي على الماء، وإظهار عمر مخاطبة سارية على المنبر، وإظهار أبي مسلم لمّا ألقي في النار أنها صارت عليه بردًا وسلامًا. (نبا، ٤، ٦)

كرامات أولياء الله

- كرامات أولياءِ الله إنما حصلت ببركة اتّباع رسوله صلّى الله عليه وسلم، فهي في الحقيقة تدخل في معجزات الرسول صلّى الله عليه وسلم مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصا في كفه، وإتيان الشجر إليه، وحنين الجذع إليه، وإخباره ليلة المعراج بصفة بيت المقدس، وإخباره بما كان وما يكون، وإتيانه بالكتاب العزيز، وتكثير الطعام والشراب مرات كثيرة، كما أشبع في الخندق العسكر من قدر طعام وهو لم ينقص، في حديث أم سليم المشهور، وروّى العسكر في غزوة خيبر من مزادة ماء ولم تنقص، وملأ أوعية العسكر عام تبوك من طعام قليل ولم ينقص. (فرقان، ١٢٤، ٥)

كرامة

- إسم المعجزة يعمّ كل خارق للعادة في اللغة، وعرف الأئمة المتقدّمين كالإمام أحمد بن حنبل، وغيره، ويسمّونها الآيات. لكن كثيرًا من المتأخرين يفرّق في اللفظ بينهما، فيجعل المعجزة للنبي، والكرامة للولي، وجماعهما: الأمر الخارق للعادة. (مع، ٢٧، ٤)

كسب

- أما الكسب ... إنما ينظر فيه إلى تأثيره في محلّه ولو لم يكن له عليه قدرة حتى يقال: الثوب قد اكتسب من ريح المسك، والمسجد قد اكتسب الحرمة من أفعال العابدين، والجلد قد اكتسب الحرمة لمجاورة المصحف والثمرة قد اكتسبت لونًا وريحًا وطعمًا، فكل محل تأثّر عن شيء مؤثّرًا وملائمًا ومنافرًا صحّ وصفه بالاكتساب بناءً على تأثّره وتغيّره وتحوّله من حال إلى حال، والإنسان يتأثّر عن الأفعال الاختيارية، ولا يتأثّر عن الأفعال الاضطرارية، فتورثه أخلاقًا وأحوالًا على أي حال كان حتى على رأي من يطلق إسم الجبر على مجموع أفعاله، فإنه يستيقن تأثير الأفعال الاختيارية في نفسه، بخلاف الاضطرارية، اللهمّ إلّا من حيث قد توجب الأفعال الاضطرارية أمرًا في نفسه فيكون ذلك اختيارًا. (فت٨، ٤٠٤، ١٣)

كشف وتأثير

- أما الكشف والتأثير فإن لم يقترن به الدين هلك صاحبه في الدنيا والآخرة. (مع، ٥٠، ٤)

كفر

- لا إيمان مع تكذيب الرسول ومعاداته ولا كفر مع تصديقه وطاعته ومن تدبّر هذا رأى أهل البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا فيبتدعون بدعًا بآرائهم ليس فيها كتاب ولا سنّة، ثم يكفرون من خالفهم فيما ابتدعوه. (ب١، ١٤٥، ١٧)

كل

- الجملة والكل والمجموع شيء واحد بخلاف ما إذا أريد بالكل كل واحد فإن الجملة

لا تجب بكل واحد واحد إنما تجب بمجموع الآحاد كالعشرة لا تحصل بكل فرد فرد من أفرادها، وكذلك سائر المركّبات وإنما يحصل المركّب بمجموع أجزائه التي من جملتها الهيئة الاجتماعية إن جعلت الهيئة الاجتماعية أمرًا وجوديًّا وإن لم تجعل كذلك لم يحتج إلى هذا بل يقال المجموع هو الآحاد بأسرها، وليس هنا غير الآحاد. (ب٣، ٢٠٨، ١٢)

كلام

- إنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي والأشعري وأقرانهم الذين يتظاهرون بالردّ على المعتزلة وهم معهم بل أخسّ حالًا منهم في الباطن من أن الكلام لا يكون إلّا حرفًا وصوتًا ذا تأليف واتّساق وإن اختلفت به اللغات وعبّر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلّموا في العقليات، وقالوا الكلام حروف متّسقة وأصوات مقطعة. وقالت يعنى علماء العربية الكلام إسم وفعل وحرف جاء لمعنى فالاسم مثل زيد وعمرو والفعل مثل جاء وذهب والحرف الذي يجيء لمعنى مثل هذا وبل وقد وما شاكل ذلك، فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفًا وصوتًا. فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه وحاولوا الردّ على المعتزلة من طريق العقل وهم لا يخبرون أصول السنّة ولا ما كان عليه السلف ولا يحتجّون بالأخبار الواردة في ذلك زعمًا منهم أنها أخبار آحاد وهي لا توجب علمًا، وألزمتهم المعتزلة بالاتفاق على أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت ويدخله التعاقب والتأليف وذلك لا يوجد في الشاهد إلّا بحركة وسكون ولا بدّ له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات الله تعالى لأن ذات الحق لا توصف بالاجتماع والافتراق والكل والبعض والحركة والسكون وحكم الصفة الذاتية حكم الذات، قالوا فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خلق له أحدثه وأضافه إلى نفسه كما نقول خلق الله وعبد الله وفعل الله، قال فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام لقلّة معرفتهم بالسنن وتركهم قبولها وتسليمهم العنان إلى مجرّد العقل فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة العيان وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة المسلم والكافر وقالوا للمعتزلة الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما سمّي ذلك كلامًا على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلّم فمنهم من اقتصر على هذا القدر ومنهم من احترز عما علم دخوله على هذا الحدّ فزاد فيه تنافي السكوت والخرس والآفات المانعة فيه من الكلام ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت في كلام الله تجسيم وإثبات اللغة فيه تشبيه وتعلّقوا بشبه منها قول الأخطل:

إن البيان من الفؤاد وإنما
جعل اللسان على الفؤاد دليلًا

فغيّروه وقالوا إن الكلام من الفؤاد، وزعموا أن لهم حجّة على مقالتهم في قول الله تعالى. (ب٢، ٤١، ٣٩)

- الناس لهم في مسمّى الكلام أربعة أقوال: أحدها أنه اللفظ الدالّ على المعنى. والثاني

أنه المعنى المدلول عليه باللفظ، .والثالث أنه مقول بالاشتراك على كل منهما. والرابع أنه إسم لمجموعهما كان مع القرينة يراد به أحدهما وهذا قول الأئمة وجمهور الناس وحينئذٍ فمن أثبت هذه المعاني قال إن إسم الكلام يتناولهما بالعموم أو الاشتراك يمكنه إثبات قيام اللفظ والمعنى جميعًا بالذات، ثم من جوّز تعلّق ذلك بمشيئته وقدرته يمكنه أن يقول بالقدم أو لا يقول بالقدم في الكلام المعين وإن قال بالقدم في نوع الكلام ومن لم يجوّز ذلك منهم طائفة يقولون بقدم الحروف وطائفة تقول بقدم المعاني دون الحروف وما به يستدلّ أولئك على حدوث الحروف كالتعاقب والمحل يعارضونهم بمثله في المعاني فإنها بالنسبة إلينا متعاقبة ولها محلّ لا يليق بالله تعالى. فإن جاز أن تجعل فينا متعدّدة مع اتّحادها في حق الله تعالى وأن محلّها منه ليس كمحلها منّا أمكن أن يقال في الحروف كذلك أنها وإن تعدّدت فينا فهي متّحدة هناك وليس المحل كالمحل، وإذا قيل مرتّبة فينا فكذلك المعاني مرتّبة فينا فترتيب أحدهما كترتيب الآخر، وإذا قيل دعوى اتّحادها مخالف لصريح العقل قيل وكذلك دعوى اتّحاد المعاني وكلام هؤلاء من جنس كلام هؤلاء والمقصود هنا الكلام على هذا الأصل وهي مسألة الصفات الاختيارية كالأفعال ونحوها مما يتعلّق به ويتعلّق بمشيئته وقدرته. وأما قول القائل الجمهور على خلاف ذلك وإنما الخلاف فيه مع الكرامية فهذا قول من ظنّ طوائف المسلمين منحصرة في المعتزلة والكلامية والكرامية بل أكثر طوائف المسلمين يجوّزون ذلك من أهل الكلام وأهل الحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم. وأما أئمة أهل الحديث والسنّة فكالمجمعين على ذلك فكلام من يعرف كلامه في ذلك صريح فيه والباقون معظمون لمن قال ذلك شاهدون له بأنه إمام في السنّة والحديث لا ينسبونه إلى بدعة. (ب٢، ١٦٩، ٣٤)

- الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس وإن اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلّقات والمتعلّقات وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعًا إلى أخصّ صفة الكلام بل إلى أمر خارج عنه، وعلى هذا نقول إنه لو قطع النظر عن التعلّقات والمتعلّقات الخارجة فلا سبيل إلى توهّم اختلاف في الكلام النفساني أصلًا ولا يلزم منه رفع الكلام في نفسه وزوال حقيقته. (ب٤، ٩٨، ٢٢)

- الكلام إما أن يكون في الألفاظ، وإما أن يكون في المعاني، وإما أن يكون فيهما، فإن كان الكلام في المعاني المجرّدة من غير تقييد بلفظ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيّد في أسماء الله وصفاته بالشرائع، بل يسمّيه علّة وعاشقًا ومعشوقًا ونحو ذلك، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسنًا، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلّا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرّد اللفظ. (در١، ٢٣١، ١١)

- كلام المتكلّم لا بدّ أن يقوم به، فما لا يكون إلّا بائنًا عنه لا يكون كلامه، كما قال الأئمة: كلام الله من الله ليس ببائن منه، وقالوا: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، منه

بدأ، وإليه يعود، فقالوا: "منه بدأ" ردًّا على الجهمية الذين يقولون: بدأ من غيره، ومقصودهم أنه هو المتكلّم به، كما قال تعالى: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (الزمر: ١) وقال تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ (السجدة: ١٣) وأمثال ذلك. ثم إنهم - مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا - اعتقدوا هذا الأصل، وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدورًا له متعلقًا بمشيئته، بناء على هذا الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة، فاحتاجوا حينئذٍ أن يثبتوا ما لا يكون مقدورًا مرادًا، قالوا: والحروف المنظومة والأصوات لا تكون إلّا مقدورة مرادة، فأثبتوا معنى واحدًا، لم يمكنهم إثبات معانٍ متعدّدة، خوفًا من إثبات ما لا نهاية له، فاحتاجوا أن يقولوا "معنى واحدًا" فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها نكير جمهور المسلمين، بل جمهور العقلاء عليهم. (در٢، ١١٣، ٦)

- الناس لهم في مسمّى "الكلام" أربعة أقوال: أحدها: أنه اللفظ الدالّ على المعنى، والثاني أنه المعنى المدلول عليه باللفظ، والثالث: أنه مقول بالاشتراك على كل منهما، والرابع: أنه اسم لمجموعهما، وإن كان مع القرينة يراد به أحدهما، وهذا قول الأئمة وجمهور الناس، وحينئذٍ فمن أثبت هذه المعاني وقال: إن اسم "الكلام" يتناولهما بالعموم أو الاشتراك يمكنه إثبات قيام اللفظ والمعنى جميعًا بالذات. (در٢، ٣٢٩، ٥)

- الكلام في «المركّب» مسبوق بالكلام على «المفرد» و«دلالة اللفظ» عليه (ر١، ٣٢، ١٠)

- «الكلام ينقسم إلى اسم، وفعل، وحرف» (ر١، ١٣٧، ١١)

- إن الكلام نوعان: خبر وإنشاء، والخبر: دائر بين النفي والإثبات، والإنشاء: أمر، أو نهي، أو إباحة. (تد، ٤، ١)

- الكلام إنما ينسب إلى من قاله ابتداء. (عقد، ٥٧، ٤)

- تنازع الناس في مسمّى "الكلام" في الأصل، فقيل: هو إسم اللفظ الدالّ على المعنى، وقيل: المعنى المدلول عليه باللفظ، وقيل: لكل منهما بطريق الاشتراك اللفظي، وقيل: بل هو إسم عام لهما جميعًا يتناولهما عند الإطلاق، وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة وهذا تارة. (فت١٢، ٦٧، ١٢)

- القرآن كلام الله. والكلام نوعان: إما إنشاء، وإما إخبار والإخبار إما خبر عن الخالق، وإما خبر عن المخلوق. فالإنشاء هو الأحكام كالأمر والنهي. والخبر عن المخلوق هو القصص. والخبر عن الخالق هو ذكر أسمائه وصفاته. (فت١٧، ١٣٤، ١٣)

كلام الآدميين

- كلام الآدميين مخلوق ويطلق القول بذلك إطلاقًا ولا يحتاج إلى تفصيل بأن يقال نظمه أو تأليفه أو غير ذلك، وذلك لأن كلام المتكلّم هو عبارة عن ألفاظه ومعانيه، وعامة ما يوجد في كتاب الله وسنّة رسوله وكلام السلف وسائر الأمم عربهم وعجمهم فإنه عند إطلاقه يتناول اللفظ والمعنى جميعًا لشموله لهما فيقال عن كلام الله وهو القرآن هذا كلام الله وهذا كلام فلان. (سلف، ٦، ٦)

كلام الله

- أما نحن فنقول كلام الله حرف وصوت بحكم النص، قال وليس ذلك عن جارحة ولا آلة وكلامنا حروف وأصوات لا يوجد ذلك منا إلّا بآلة. والله تعالى يتكلّم بما شاء لا يشغله شيء عن شيء والمتكلّم منّا لا يتأتّى منه أداء حرفين إلّا بأن يفرغ من أحدهما ويبتدئ في الآخر، والقرآن لما كان كلامًا لله كان معجزًا وكلام الخلق غير معجز وفي كلام الله بيان ما كان وما سيكون وما لا يكون أبدًا لو كان كيف كان يكون والخلق لا يصلون إلى هذه الأشياء إلّا بتعريف. وقال أبو القاسم إسمعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني الشافعي في كتابه المعروف بالحجّة على تارك المحجّة أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله وإذا صحّ أنه كلام الله صحّ أنه صفة الله تعالى وأنه موصوف به وهذه الصفة لازمة لذاته. تقول العرب زيد متكلّم فالكلام صفة له لا تعرف إلّا أن حقيقة هذه الصفة الكلام، وإذا كان كذلك كان القرآن كلام الله وكانت هذه الصفة لازمة له أزلية والدليل على أن الكلام لا يفارق المتكلّم أنه لو كان مفارقه لم يكن للمتكلّم إلّا كلمة واحدة فإذا تكلّم بها لم يبق له كلام. (ب٢، ٤٧، ١٦)

- ارتكبوا العظمى (بعض المتكلّمين)، وقالوا: كلام الله شيء واحد على أصلنا لا يتجزّأ، وليس بلغة، والله سبحانه من الأزل إلى الأبد متكلّم بكلام واحد لا أول له ولا آخر، فقال: ويقول إنما يرجع إلى العبارة لا إلى المعبّر عنه. قيل لهم: قد بيّنا مرارًا كثيرة أن قولكم في هذا الباب فاسد؛ وأنه مخالف للعقليين والشرعيين جميعًا، وأن نص الكتاب والثابت من الأثر قد نطقا بفساده، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠) فبيّن الله سبحانه أنه يقول للشيء كن إذا أراد كونه، فعُلم بذلك أنه لم يقل للقيامة بعد كوني. (در٢، ٨٧، ٦)

- الدليل على أن القرآن غير مخلوق: أنه كلام الله، وكلام الله سبب إلى خلق الأشياء، قال الله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (سورة النحل: ٤٠) أي أردنا خلقه وإيجاده وإظهاره، فقوله "كن" كلام الله وصفته، والصفة التي منها يتفرّع الخلق والفعل، وبها يتكوّن المخلوق، لا تكون مخلوقة، ولا يكون مثلها للمخلوق. والدليل على أنه كلام لا يشبه كلام المخلوقين أنه كلام معجز، وكلام المخلوقين غير معجز، لو اجتمع الخلق على أن يأتوا بمثل سورة من سوره، أو آية من آياته، عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه. (در٢، ٩٤، ١٣)

- كلام المتكلّم لا بدّ أن يقوم به، فما لا يكون إلّا بائنًا عنه لا يكون كلامه، كما قال الأئمة: كلام الله من الله ليس ببائن منه، وقالوا: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ، وإليه يعود، فقالوا: "منه بدأ" ردًّا على الجهمية الذين يقولون: بدأ من غيره، ومقصودهم أنه هو المتكلّم به، كما قال تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ (الزمر: ١) وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ (السجدة: ١٣) وأمثال ذلك. ثم إنهم - مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا - اعتقدوا هذا الأصل،

وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدورًا له متعلّقًا بمشيئته، بناء على هذا الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة، فاحتاجوا حينئذٍ أن يثبتوا ما لا يكون مقدورًا مرادًا، قالوا: والحروف المنظومة والأصوات لا تكون إلّا مقدورة مرادة، فأثبتوا معنى واحدًا، لم يمكنهم إثبات معانٍ متعدّدة، خوفًا من إثبات ما لا نهاية له، فاحتاجوا أن يقولوا "معنى واحدًا" فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها نكير جمهور المسلمين، بل جمهور العقلاء عليهم. (در٢، ١١٣، ٧)

- السلف كثيرًا ما يقولون: الصفة من الموصوف، والصفة بالموصوف، فيقولون: علم الله من الله، وكلام الله من الله، ونحو ذلك؛ لأن ذلك داخل في مسمّى اسمه. فليس خارجًا عن مسمّاه، بل هو داخل في مسمّاه، وهو من مسمّاه. (در٢، ٢٧٦، ٦)

- لم يقل أحد من سلف الأمة أن كلام الله مخلوق بائن عنه، ولا قال أحد منهم أن القرآن أو التوراة أو الإنجيل لازمة لذاته أزلًا وأبدًا، وهو لا يقدر أن يتكلّم بمشيئته وقدرته، ولا قالوا إن نفس ندائه لموسى أو نفس الكلمة المعيّنة قديمة أزلية، بل قالوا لم يزل الله متكلّمًا إذا شاء فكلامه قديم بمعنى أنه لم يزل متكلّمًا إذا شاء. (سلف، ٣٥، ١٤)

- كلام الله لا يماثل كلام المخلوقين، كما لا يماثل في شيء من صفاته صفات المخلوقين، وقول القائل إن الاشتراك في الحقيقة لا يدلّ على الاشتراك في الحدوث لفظ مجمل، فإنّا إذا قلنا: لله علم ولنا علم، أو له قدرة ولنا قدرة، أو له كلام ولنا كلام، أو تكلّم بصوت ونحن نتكلّم بصوت، وقلنا صفة الخالق وصفة المخلوق اشتركتا في الحقيقة، - فإن أريد بذلك أن حقيقتهما واحدة بالعين فهذا مخالف للحسّ والعقل والشرع، وإن أريد بذلك أن هذه مماثلة لهذه في الحقيقة وإنما اختلفتا في الصفات العرضية، كما قال ذلك طائفة من أهل الكلام - وقد بيّن فساد ذلك في الكلام على الأربعين للرازي وغير ذلك - فهذا أيضًا من أبطل الباطل، وذلك يستلزم أن تكون حقيقة ذات الباري عزّ وجلّ مماثلة لحقيقة ذوات المخلوقين. وإن أريد بذلك أنهما اشتركا في مسمّى العلم والقدرة والكلام فهذا صحيح، كما أنه إذا قيل إنه موجود أو أن له ذاتًا فقد اشتركا في مسمّى للوجود والذات، لكن هذا المشترك أمر كلّي لا يوجد كليًّا إلّا في الأذهان لا في الأعيان فليس في الخارج شيء اشترك فيه مخلوقان كاشتراك الجزئيات في كلّياتها بخلاف اشتراك الأجزاء في الكل فإنه يجب الفرق بين قسمة الكلّي إلى جزئياته، كقسمة الحيوان إلى ناطق وغير ناطق، وقسمة الإنسان إلى مسلم وكافر، وقسمة الاسم إلى معرب ومبني، وقسمة الكل إلى أجزائه كقسمة العقار بين الشركاء، وقسمة الكلام إلى إسم وفعل وحرف، ففي الأول إنّما اشتركت الأقسام في أمر كلّي فضلًا عن أن يكون الخالق والمخلوقون مشتركين في شيء موجود في الخارج وليس في الخارج صفة لله يماثل بها صفة المخلوق، بل كان ما يوصف به الرب تعالى فهو مخالف بالحدّ والحقيقة لما يوصف به المخلوق أعظم مما يخالف المخلوق المخلوق. (سلف، ٧٤، ١٩)

كلام عن الله

- الكلام الذي جاءت به الرسل عن الله نوعان: إما إنشاء وإما إخبار. والإنشاء يتضمّن الأمر والنهي والإباحة، فأصل السعادة تصديق خبره، وطاعة أمره، وأصل الشقاوة معارضة خبره وأمره بالرأي والهوى، وهذا هو معارضة النصّ بالرأي، وتقديم الهوى على الشرع. ولهذا كان ضلال من ضلّ من أهل الكلام والنظر في النوع الخبري، بمعارضة خبر الله عن نفسه وعن خلقه بعقلهم ورأيهم، وضلال من ضلّ من أهل العبادة والفقه في النوع الطلبي، بمعارضة أمر الله الذي هو شرعه بأهوائهم وآرائهم. (در٥، ٢٠٥، ١٦)

كلام محض

- الكلام المحض هو ما أمكن علمه بالعقل المجرّد بدون السمع كمسألة الرؤية والكلام وخلق الأفعال، وهذا هو الذي يجعلونه قطعيًّا ويؤثمون المخالف فيه وكل من طائفتي النفي والإثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميّزون به على كثير من الناس، وهذا يقول إن العقل الصريح دلّ على النفي والآخر يقول العقل الصريح دلّ على الإثبات وهم متنازعون في المسائل التي دلّت عليها النصوص كمسائل الصفات والقدر، وأما المسائل المولدة كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام وبقاء الأعراض وغير ذلك ففيها من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه، وكل منهم يدعي فيها القطع العقلي ثم كل من كان عن السنّة أبعد كان التنازع والاختلاف بينهم في معقولاتهم أعظم فالمعتزلة أكثر اختلافًا من متكلّمة أهل الإثبات وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما يطول ذكره والبصريون أقرب إلى السنّة والإثبات من البغداديين، ولهذا كان البصريون يثبتون كون الباري سميعًا بصيرًا مع كونه حيًّا عليمًا قديرًا ويثبتون له الإرادة ولا يوجبون الأصلح في الدنيا ويثبتون خبر الواحد والقياس ولا يؤثمون المجتهدين وغير ذلك. (ب١، ٨٧، ٣٣)

كلف سلطانية عن الأملاك

- ناظر الوقف، وولي اليتيم، والمضارب، والشريك، والوكيل، وسائر من تصرّف لغيره بولاية أو وكالة، إذا طلب منه ما ينوب ذلك المال من الكلف، مثل ما إذا أخذت منه الكلف السلطانية عن الأملاك، أو أخذ من التجّار في الطرق والقرى ما ينوب الأموال التي معهم، فإن لهم أن يؤدّوا ذلك من نفس المال، بل يجب عليهم إذا خافوا إن لم يؤدّوه أن يؤخذ أكثر منه. وإذا قدّر أن المال صار غائبًا، فاقترضوا عليه وأدّوا عنه أو أدّوا من مال لهم عن مال الموكل، والمولى عليه، كان لهم الرجوع بقدر ذلك من ماله. وعلى هذا عملُ المسلمين في جميع الأعصار والأمصار. ومن لم يقل بذلك، فإنه يلزم قوله من الفساد ما لا يعلمه إلّا رب العباد، فإن الكلف التي تؤخذ من الأموال على وجه الظلم كثيرة جدًّا. فلو كان ما يؤدّيه المؤتمن على مال منه، من تلك الكلف التي تؤخذ منه قهرًا بغير حق، تحسب عليه، إذا لم يؤدّها من عين مال المؤتمن، لزم ذلك ظلم كثير من أموال الأمناء، ولزم أن لا يدخل الأمناء في مثل ذلك لئلّا تذهب أموالهم. وحينئذٍ فيدخل في ذلك الخونة الفجّار الذين لا يتّقون الله، بل يأخذون من الأموال ما قدروا عليه،

ويدعون نقص المقبوض المستخرج أو زيادة المصروف المؤدّى، كما هو المعروف من حال كثير من المؤتمنين على الأموال السلطانية. ولكن هؤلاء قد يدخل في بعض ما يفعلونه تأويل، بخلاف الوكيل والشريك والمضارب وولي اليتيم وناظر الوقف، ونحوهم. فإذا كان كذلك فالمؤتمن على المال المشترك بينه وبين شريكه، إذا كان يعتد له بما أخذ منه، من هذه الكلف، فما قبضه العامل من مال الزكاة باسم الزكاة أولى أن يعتد له به، وإن قبضوا فوق الواجب بلا تأويل، لاسيّما وهذا هو الواقع كثيرًا وغالبًا في هذه الأزمان، فإن عمّال الزكاة يأخذون من زكاة الماشية أكثر من الواجب بكثير، وكذلك من زكاة التجارات، ويأخذون من كل من كان المال بيده، سواء كان مالكًا أو وكيلًا أو شريكًا أو مضاربًا، أو غيرهم. فلو لم يعتد للأمناء بما أخذ منهم ظلمًا، لزم من الفساد ما لا يحصيه إلّا ربّ العباد. (مظ، ٣١، ١٠)

كلمات الله

- كلمات الله التامّات التي لا يجاوزهن برٌّ ولا فاجر، هي التي كوّن بها الكائنات، فلا يخرج برّ ولا فاجر عن تكوينه ومشيئته وقدرته وأما كلماته الدينية، وهي كتبه المنزلة وما فيها من أمره ونهيه، فأطاعها الأبرار، وعصاها الفجّار. (فرقان، ١١٩، ٩)

كلمات وحروف وأمر

- أما الكلمات والحروف والأمر فأزلية قديمة وكما أن أمره لا يشبه أمرنا فكلماته وحروف كلماته لا تشبه كلامنا وهي حروف قدسية علوية وكما أن الحروف بسائط الكلمات والكلمات أسباب الروحانيات والروحانيات مدبّرات الجسمانيات وكل الكون قائم بكلمات الله محفوظ بأمر الله قال ولا يغفلنّ غافل عن مذهب السلف وظهور القول في حدوث الحروف فإن له شأنًا، وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب ويحكمون أن القراءة هي صفاتنا وفعلنا غير المقروء الذي هو ليس صفة لنا ولا فعلنا، غير أن المقروء بالقراءة قصص وأخبار وأحكام وأمر، وليس المقروء من قصة آدم وإبليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون وليست أحكام الشرائع الماضية هي بعينها أحكام الشرائع الحائمة فلا بدّ إذًا من كلمات تصدر عن كلمة وتردّ على كلمة ولا بدّ من حروف تتركّب منها الكلمات، وتلك الحروف لا تشبه حروفنا وتلك الكلمات لا تشبه كلامنا. (ب٢، ١٦٥، ٨)

كلمة

- لفظ «الكلمة» لا يوجد في لغة العرب إلّا اسمًا لجملة تامة - إسميّة أو فعليّة (ر١، ١٣٨، ٨)
- تسمية الاسم وحدّه «كلمة»، والفعل وحدّه «كلمة»، والحرف وحدّه «كلمة» مثل «هل» و«بل»، فهذا اصطلاح محض لبعض النحاة، ليس هذا من لغة العرب أصلاً (ر١، ١٣٩، ٤)
- "الكلمة" في القرآن والحديث وسائر لغة العرب إنما يراد به الجملة التامة، كقوله صلّى الله عليه وسلّم "كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في

الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم" وقوله "إن أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل"... والنحاة اصطلحوا على أن يسمّوا الاسم وحده والفعل والحرف كلمة، ثم يقول بعضهم: وقد يراد بالكلمة الكلام؛ فيظنّ من اعتاد هذا أن هذا هو لغة العرب، وكذلك لفظ "ذوي الأرحام" في الكتاب والسنّة يراد به الأقارب من جهة الأبوين فيدخل فيهم العصبة وذوو الفروض، وإن شمل ذلك من لا يرث بفرض ولا تعصيب، ثم صار ذلك في اصطلاح الفقهاء اسمًا لهؤلاء دون غيرهم، فيظنّ من لا يعرف إلّا ذلك أن هذا هو المراد بهذا اللفظ في كلام الله ورسوله وكلام الصحابة، ونظائر هذا كثيرة. (فت١، ٢٤٥، ١٧)

كلي

- المطلق الكلّي وجوده عند الناس في الأذهان لا في الأعيان، فما هو مطلق كلّي في أذهان الناس لا يوجد إلّا معينًا مشخّصًا مخصوصًا متميّزًا في الأعيان، وإنما سمّي كلّيًا لكونه في الذهن كلّيًا. وأما في الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلّي أصلًا وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم. (ب١، ١٢٦، ٢)
- يمتنع وجود الكلّي في الخارج مطلقًا إذا كان مجرّدًا عن أفراده كوجود إنسان مطلق وحيوان مطلق وحركة مطلقة لا تختصّ بمتحرّك ولا بجهة، ولون مطلق لا يكون أبيض ولا أسود ولا غير ذلك من الألوان المعيّنة، فإذا قدر حركة مطلقة لا تختصّ بمتحرّك معيّن كان وجودها في الخارج ممتنعًا. وأما الحركات المتعاقبة فوجود الكلّي فيها هو وجود تلك الأفراد كما إذا وجد عدّة أناسي فوجود الإنسان الكلّي هو وجود أشخاصه ولا يحتاج أن يثبت للكلّي في الخارج وجودًا غير وجود أشخاصه بل نفس وجود أشخاصه هو وجوده. ومعلوم أنه إذا أريد بوجود الكلّي في الخارج وجود أشخاصه لا ينازع فيه أحد من العقلاء وإن كانوا قد يتنازعون في أن الكلّي المطلق لا بشرط وهو الطبيعي هل هو موجود في الخارج أم لا وحينئذٍ فمرادهم بوجود الحركة الكلّية في الخارج هو وجود أفرادها المتعاقبة شيئًا بعد شيء فكل فرد مسبوق بالغير، وليس هذا الجنس المتعاقب الذي يوجد بعضه شيئًا فشيئًا بمسبوق بالغير وإن شئت قلت لا نسلّم أن الكلّي لا يوجد في الخارج ولكن نسلّم أنه لا يوجد في الخارج كليًا وهذا هو الكلّي الطبيعي وهو المطلق لا بشرط كمسمّى الإنسان لا بشرط فإنه يوجد في الخارج لكن معيّنًا مشخّصًا وتوجد أفراده إما مجتمعة وإما متعاقبة كتعاقب الحوادث المستقبلة. (ب٣، ٢٩، ١٨)
- لا نسلّم أن الكلّي لا يوجد في الخارج، ولكن نسلّم أنه لا يوجد في الخارج كلّيًا، وهذا هو الكلّي الطبيعي، وهو المطلق لا بشرط، كمسمّى الإنسان لا بشرط، فإنه يوجد في الخارج، لكن متعيّنًا مشخّصًا، وتوجد أفراده إما مجتمعة وإما متعاقبة، كتعاقب الحوادث المستقبلة، فوجود الحركات المعيّنة كوجود سائر الأشياء المعيّنة، ووجود مسمّى الحركة كوجود سائر المسمّيات الكلّية، والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذي لا يوجد إلّا شيئًا فشيئًا، لا يوجد مجتمعًا. (در٣، ٣٩، ١٠)

- الكلي إذا وجد في الخارج لا يكون إلّا معيّنًا، لا يكون كليًّا. فكونه كليًّا مشروط بكونه في الذهن (ر١، ١٤٤، ١٢)

- «الكليّ» لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه (ر١، ١٤٧، ٥)

- قسّموا (الفلاسفة) الكلّي ثلاثة أقسام: طبيعي ومنطقي وعقلي، فالطبيعي هو المطلق لا بشرط كالإنسان من حيث هو هو مع قطع النظر عن جميع قيوده، والمنطقي كونه عامًّا وخاصًّا وكليًّا وجزئيًّا فنفس وصفه بذلك منطقي لأن المنطقي يبحث في القضايا من جهة كونها كلّية وجزئية، والعقلي هو مجموع الأمرين وهو الإنسان الموصوف بكونه عامًّا ومطلقًا، وهذا لا يوجد إلّا في الذهن عندهم إلّا ما يحكى عن شيعة أفلاطون من إثبات المثل الأفلاطونية، ولا ريب في بطلان هذا فإن الخارج لا يوجد فيه عام. وأما المنطقي فهو كذلك في الذهن وأما الطبيعي فقد يقولون إنه ثابت في الخارج. فإذا قلنا هذا الإنسان ففيه الإنسان من حيث هو هو لكن يقال هو ثابت في الخارج بقيد التعيين والتخصيص لا بقيد الإطلاق ولا مطلقًا لا بشرط، فليس في الخارج مطلق لا بشرط ولا مطلق بشرط الإطلاق بل إنما فيه المعين المخصّص، فالذي يقدره الذهن مطلقًا لا بشرط التقييد يوجد في الخارج بشرط التقييد، وهؤلاء اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان. (من٢، ٦٥، ٦)

- الإشتراك هو نوع من التشابه والاتفاق والمشترك فيه الكلي لا يوجد كذلك إلّا في الذهن فإذا وجد في الخارج لم يوجد إلّا متميّزًا عن نظيره لا يكون هو إيّاه ولا هما في الخارج مشتركان في شيء في الخارج. فاسم الخالق إذا وافق اسم المخلوق كالموجود والحي وقيل إن هذا الاسم عام كلّي وهو من الأسماء المتواطئة أو المشكّكة لم يلزم من ذلك أن يكون ما يتّصف به الرب من مسمّى هذا الإسم قد شاركه فيه المخلوق بل ولا يكون ما يتّصف به أحد المخلوقين من مسمّى هذا الاسم قد شاركه فيه مخلوق آخر، بل وجود هذا يخصّه ووجود هذا يخصّه، لكن ما يتّصف به المخلوق قد يماثل ما يتّصف به المخلوق ويجوز على أحد المثلين ما يجوز على الآخر. وأما الرب سبحانه وتعالى فلا يماثله شيء من الأشياء في شيء من صفاته. بل التباين الذي بينه وبين كل واحد من خلقه في صفاته أعظم من التباين الذي بين أعظم المخلوقات وأحقرها. وأما المعنى الكلّي العام المشترك فيه فذاك كما ذكرنا لا يوجد كليًّا إلّا في الذهن. وإذا كان المتّصفان به بينهما نوع موافقة ومشاركة ومشابهة من هذا الوجه فذاك لا محذور فيه، فإن ما يلزم ذلك القدر المشترك من وجوب وجواز وامتناع فإن الله متّصف به. فالموجود من حيث هو موجود أو العليم أو الحي مهما قيل إنّه يلزمه من وجوب وامتناع وجواز فالله موصوف به بخلاف وجود المخلوق وحياته وعلمه، فإن الله لا يوصف بما يختصّ به المخلوق من وجوب وجواز واستحالة كما أن المخلوق لا يوصف بما يختصّ به الرب من وجوب وجواز واستحالة. (من٤، ١٥١، ٢٠)

كلي طبيعي

- الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج فقد يريد به حقًّا وباطلًا فإن أراد بذلك أن ما هو كلّي في

الذهن موجود في الخارج معيّنًا أي تلك الصورة الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة في الخارج كما يطابق الاسم لمسمّاه والمعنى الذهني الموجود الخارجي فهذا صحيح، وإن أراد بذلك أن نفس الموجود في الخارج كلّي حين وجوده في الخارج فهذا باطل مخالف للحسّ والعقل. فإن الكلّي هو الذي لا يمنع تصوّر من وقوع الشركة فيه وكل موجود في الخارج معيّن متميّز بنفسه عن غيره يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه أعني هذه الشركة التي يذكرونها في هذا الموضع وهي اشتراك الأعيان في النوع واشتراك الأنواع في الجنس وهي اشتراك الكلّيات في الجزئيات. والقسمة المقابلة لهذه الشركة هي قسمة الكلّي إلى جزئياته كقسمة الجنس إلى أنواعه والنوع إلى أعيانه. وأما الشركة التي يذكرها الفقهاء في كتاب الشركة والقسمة المقابلة لها التي يذكرها الفقهاء في باب القسمة فهي المذكورة في قوله تعالى ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ﴾ (القمر: ٢٨) وقوله ﴿لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ (الحجر: ٤٤) فتلك شركة في الأعيان الموجودة في الخارج وقسمتها قسمة للكل إلى أجزائه كقسمة الكلام إلى الإسم والفعل والحرف، والأول كقسمة الكلمة الاصطلاحية إلى إسم وفعل وحرف، وإذا عرف أن المقصود الشركة في الكلّيات لا في الكل فمعلوم أنه لا شركة في المعيّنات فهذا الإنسان المعيّن ليس فيه شيء من هذا المعين ولا في هذا شيء من هذا. ومعلوم أن الكلّي الذي يصلح لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزأ من الجزئي الذي يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، فمن قال إن الإنسان الكلّي جزء من هذا الإنسان المعيّن أو أن الإنسان المطلق جزء من هذا المعيّن بمعنى أن هذا المعيّن فيه شيء مطلق أو شيء كلّي فكلامه ظاهر الفساد وبهذا تنحلّ شبه كثيرة توجد في كلام الرازي وأمثاله من أهل المنطق ونحوهم ممن التبس عليهم هذا المقام وبسبب التباس هذا عليهم حاروا في وجود الله تعالى. (ب١، ١٧٥، ٣٧)

- من قال: "إن الكلّي الطبيعي موجود في الخارج" فقد يريد به حقًّا وباطلًا، فإن أراد بذلك أن ما هو كلّي في الذهن موجود في الخارج معيّنًا: أي تلك الصورة الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة في الخارج، كما يطابق الاسم لمسمّاه، والمعنى الذهني الموجود الخارجي، فهذا صحيح، وإن أراد بذلك أن نفس الموجود والخارج كلّي حين وجوده في الخارج، فهذا باطل، مخالف للحس والعقل، فإن الكلّي هو الذي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه. وكل موجود في الخارج معيَّن متميّز بنفسه عن غيره يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، أعني هذه الشركة التي يذكرونها في هذا الموضع، وهي اشتراك الأعيان في النوع، واشتراك الأنواع في الجنس، وهي اشتراك الكلّيات في الجزئيات. والقسمة المقابلة لهذه الشركة، هي قسمة الكلّي إلى جزئياته، كقسمة الجنس إلى أنواعه، والنوع إلى أعيانه. (در١، ٢٩٠، ١١)

- الكلّي الطبيعي موجود في الخارج، وهو المطلق لا بشرط كالإنسان من حيث هو هو، والحيوان من حيث هو هو، فإن أراد بذلك أنه يوجد ما يصدق عليه المعنى الذي يُقال له

إذا كان في الذهن كليًّا، مثل أن يوجد الشخص الذي يُقال له إنسان وحيوان وجسم ونحو ذلك فقد صدق، وإن أراد أنه يوجد الكلّي كليًّا فقد أخطأ، فإن الكلّي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، والمعيّن يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، فكيف يكون ذاك جزءًا من هذا، منحصرًا في هذا؟ وهو يصلح لأن يدخل فيه من الأعيان أضعاف هذا؟ وكيف يكون الكبير جزءًا من القليل، والعظيم جزءًا من الصغير؟ ولا ريب أن الذهن يتصوّر إنسانًا مطلقًا، لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، فيكون كليًّا في التصوّر والذهن، فإذا وجد فلا يُوجد إلّا معيّنًا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه. (در٥، ٩٠، ١١)

- «الكليّ الطبيعيّ في الخارج» فمعناه أنّ ما هو كليّ في الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة «العامّ» لأفراده (ر١، ١٤٤، ٥)

- المطلق بشرط الإطلاق، وهو الكلّي العقلي، لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، والمطلق لا بشرط، وهو الكلّي الطبيعي. وإن قيل: إنه موجود في الخارج، فلا يوجد إلا معيّنًا، وهو جزءٌ من المعيّن عند من يقول بثبوته في الخارج، فيلزم أن يكون وجود الرب، إما منتفيًا في الخارج، وإما أن يكون جزءًا من وجود المخلوقات، وإما أن يكون عين وجود المخلوقات. وهل يخلق الجزء الكل أم يخلق الشيء نفسه؟ أم العدم يخلق الوجود؟ أو يكون بعض الشيء خالقًا لجميعه؟ (فرقان، ٨٩، ١٨)

- كان من أصول ضلالهم (الفلاسفة) ظنّهم أن الوجود المطلق يوجد في الخارج إما معلولًا بشرط الذي يسمّونه الكلّي الطبيعي إذا قيل إنه موجود في الخارج، فإن الذي يوجد في الخارج مقيّدًا معيّنًا هو مطلق في الذهن مقيّد في الخارج. وأما من زعم أن في الذهن شيئًا مطلقًا وهو مطلق حال تحقّقه في الخارج فهو غالط غلطًا ضلّ فيه كثير من أهل المنطق والفلسفة. وأما المطلق بشرط الإطلاق فهو الوجود المقيّد بسلب جميع الأمور الثبوتية والسلبية كما يوجد الإنسان مجرّدًا عن كل قيد. فإذا قلت موجود أو معدوم أو واحد أو كثير أو في الذهن أو في الخارج كان ذلك قيدًا زائدًا على الحقيقة المطلقة بشرط الإطلاق. وهكذا الوجود تأخذه مجرّدًا عن كل قيد ثبوتي وسلبي فلا تصفه لا بالصفات السلبية ولا الثبوتية، وهكذا هو واجب الوجود عند أئمة الباطنية. (من٤، ١٥٠، ٢٠)

كلي عقلي

- المطلق بشرط الإطلاق، وهو الكلّي العقلي، لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، والمطلق لا بشرط، وهو الكلّي الطبيعي. وإن قيل: إنه موجود في الخارج، فلا يوجد إلا معيّنًا، وهو جزءٌ من المعيّن عند من يقول بثبوته في الخارج، فيلزم أن يكون وجود الرب، إما منتفيًا في الخارج، وإما أن يكون جزءًا من وجود المخلوقات، وإما أن يكون عين وجود المخلوقات. وهل يخلق الجزء الكل أم يخلق الشيء نفسه؟ أم العدم يخلق الوجود؟ أو يكون بعض الشيء خالقًا لجميعه؟ (فرقان، ٨٩، ١٧)

كلي مطلق

- هذا «الكلّي المطلق لا بشرط» قد يتنازعون هل هو موجود في الخارج أم لا؟ والتحقيق أنّه يوجد في الخارج - لكن «معيّنًا مشخّصًا». فلا يوجد في الخارج إلّا «إنسان معيّن» وفيه «حيوانية معيّنة» و«ناطقية معيّنة»، ولا يوجد فيه إلّا «علم معيّن» و«خبر معيّن» (ر١، ٩٩، ١٣)

كليات

- الكلّيات لا تكون كلّية إلّا في العقل لا في الخارج، بل ليس في الخارج كلّي البتّة، والذي يُقال إنه كلّي طبيعي لا يوجد إلّا معيّنًا جزئيًا، فما كان كليًّا في العقل يوجد في الخارج معيّنًا لا كليًّا. (در٦، ٩٢، ١٠)
- الكلّيات إنّما تكون كليّات في الأذهان لا في الأعيان (ر١، ١٢٦، ٦)
- أشرف الكلّيات هي «العقليّات المحضة التي لا تقبل التغيير والتبديل»، فهي التي تكمل بها النفس (ر١، ١٣٣، ١٣)
- العلم بأن المُحدَث لا بدّ له من مُحدِث هو علم فطري، ضروري في المعينات الجزئية، وأبلغ مما هو في القضية الكلية، فإن الكلّيات: إنما تصير كلّيات في العقل بعد استقرار جزئياتها في الوجود، وكذلك عامة القضايا الكلية؛ التي يجعلها كثير من النظّار المتكلّمة والمتفلسفة أصول علمهم، كقولهم: الكل أعظم من الجزء أو النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك، فإنه أي كلّي تصوّره الإنسان علم أنه أعظم من جزئيه، وإن لم تخطر له القضية الكلية كما يعلم أن بدن الإنسان بعضه أكثر من بعض وأن الدرهم أكبر من بعضه، وأن المدينة أكثر من بعضها وأن الجبل أكبر من بعضه، وكذلك النقيضان وهما: الوجود والعدم، فإن العبد إذا تصوّر وجود أي شيء كان وعدمه: علم أن ذلك الشيء لا يكون موجودًا معدومًا في حالة واحدة وأنه لا يخلو من الوجود والعدم، وهو يقضي بالجزئيات المعيّنة، وإن لم يستحضر القضية الكلية، وهكذا أمثال ذلك. (فت١، ٤٧، ١٤)

كليات ثابتة

- الكلّيات الثابتة في النفس كالجزئيات الثابتة فيها، فالنفس تعلم الإنسان المطلق والإنسان المعيَّن، والإشارة إلى أحدهما كالإشارة إلى الآخر، فلا فرق حينئذٍ بين تصوّر الإنسان المشترك الكلّي، والإنسان المعيّن الجزئي من هذه الجهة، لكن أحدهما لا يُوجد إلّا في النفس، والآخر يُوجد في الخارج، ويوجد تصوّره في النفس. (در٦، ٢٧٤، ١٤)

كليات عقلية

- الكلّيات العقليّة التي لا تقبل التبديل والتغيير، فتلك إنّما تحصل بـ«القضايا العقليّة الواجب قبولها»، بل إنّما تكون في القضايا التي جهتها «الوجوب» (ر١، ١٣٣، ١٦)

كليات مجردة

- لما أثبت قدماؤهم الكلّيات المجرّدة عن الأعيان التي يسمّونها "المُثل الأفلاطونية" أنكر ذلك حُذّاقهم، وقالوا: هذه لا تكون إلّا في الذهن، ثم الذين ادّعوا ثبوت هذه الكلّيات في الخارج مجرّدة قالوا: إنها مجرّدة عن الأعيان المحسوسة، ويمتنع عندهم أن

تكون هذه هي المبدعة للأعيان، بل يمتنع أن تكون شرطًا في وجود الأعيان، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان، أو جزءًا منها. وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف، وجزء الشيء لا يكون خالقًا للجملة، فلو قدر أن في الخارج وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدعًا لغيره من الموجودات، بل امتنع أن يكون شرطًا في وجود غيره، فإذن تكون المحدثات والممكنات، المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق، إن قيل: إن له وجودًا في الخارج، فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشدّ الناس إنكارًا على من جعل وجود هذه الكلّيات المطلقة المجرّدة عن الأعيان خارجًا عن الذهن؟ وهم قد قرّروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه، فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم، لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم إلى واجب وممكن، وعلّة ومعلول، وقديم ومحدث. ومَورِد التقسيم مشترك بين الأقسام. فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن هو الوجود الواجب، فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، ويعبّرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضًا لشيء من الماهيات والحقائق. وهذا التعبير مبني على أصلهم الفاسد، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج، بناء على أنه في الخارج وجود الشيء غير حقيقته، فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة، ويفارقها أخرى. (در١، ٢٨٦، ١٥)

كم متصل أو منفصل

- مراتب الأعداد المجرّدة لا وجود لها في الخارج، وإنما يقدّرها الذهن تقديرًا، كما يقدّر الأشكال المجرّدة يقدّر شكلًا مستديرًا وشكلًا أكبر منه وشكلًا أكبر من الآخر وهلمّ جرّا، وتلك الأشكال التي يقدرها الذهن لا وجود لها في الخارج، وكذلك الأعداد المجرّدة لا وجود لها في الخارج، فالكَمُّ المتّصل أو المنفصل إذا أُخِذَ مجرّدًا عن الموصوف به لم يكن إلّا في الذهن، وكذلك الجسم التعليمي - وهو أن يُقدَّر طول وعرض وعمق مجرّد عن الموصوف به - وإذا كان كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك في الذهن إمكان وجوده في الخارج؛ فإن الذهن تُقَدَّر فيه الممتنعات، كاجتماع النقيضين والضدّين، فيقدّر فيه كون الشيء موجودًا معدومًا، وكون الشيء متحرّكًا ساكنًا، ويُقدّر فيه أن كون الشيء لا موجودًا ولا معدومًا، ولا واجبًا ولا ممكنًا ولا ممتنعًا، إلى غير ذلك من التقديرات الذهنية التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج؛ ولهذا يمكن تقدير خَطّ لا يتناهى وسطح لا يتناهى، وتقدير أشكال بعضها أكبر من بعض بلا نهاية وأبعاد لا نهاية لها، ولا يلزم من إمكان تقدير ما لا نهاية له في الذهن إمكان ذلك في الخارج، والمنازعون يسلّمون امتناع أجسام لا يتناهى قدرُها وأبعادٍ لا تتناهى وعلل ومعلولات لا تتناهى، مع إمكان تقدير ذلك في الذهن. (در٢، ٣٥٢، ١٣)

كمية

- «الكميّة» تحوج تصوّرها للنفس إلى أن تعرّف بِ«الجزء» أو «القسمة» أو «المساواة» (ر١، ٧٠، ٣)
- «المساواة» فإنّ «الكمية» أعرف منها عند العقل الصريح، لأنّ «المساواة» من الأعراض الخاصة بِ«الكمية» التي يجب أن تؤخذ في حدّها «الكميّة»، فيقال «إن المساواة» هي «اتحاد في الكميّة» (ر١، ٧٠، ٥)

كن

- الدليل على أن القرآن غير مخلوق: أنه كلام الله، وكلام الله سبب إلى خلق الأشياء، قال الله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (سورة النحل: ٤٠) أي أردنا خلقه وإيجاده وإظهاره، فقوله "كن" كلام الله وصفته، والصفة التي منها يتفرّع الخلق والفعل، وبها يتكوّن المخلوق، لا تكون مخلوقة، ولا يكون مثلها للمخلوق. والدليل على أنه كلام لا يشبه كلام المخلوقين أنه كلام معجز، وكلام المخلوقين غير معجز، لو اجتمع الخلق على أن يأتوا بمثل سورة من سوره، أو آية من آياته، عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه. (در٢، ٩٤، ١٦)

كنه المحدود

- الصفات الذاتية قد تعلم ولا يتصوّر بها كنه المحدود، . . . فعلم أن ذلك ليس بموجب لفهم الحقيقة. (فت٩، ٥٧، ٢)

كيمياء

- كانت المخلوقات من المعادن والنبات والدواب غير مقدورة لبني آدم أن يصنعوها، لكنهم يشبهون على سبيل الغش، وهذا حقيقة الكيمياء فإنّه المشبّه، وهذا باب واسع قد صنف فيه أهل الخبرة ما لا يحتمل ذكره في هذا الموضع. (حس، ١٩، ٩)

ل

لاأدرية

- السفسطة في العقليات وهو القدح فيما علم بالحسّ والعقل بشبهة تعارض ذلك. فمن أراد أن يدفع العلم النفسي المستقرّ في القلوب بالشبه فقد سلك مسلك السفسطة. فإن السفسطة أنواع: أحدها النفي والجحد والتكذيب إما بالوجود وإما بالعلم به. والثاني الشكّ والريب وهذه طريقة اللاأدرية الذين يقولون لا ندري فلا يثبتون ولا ينفون لكنهم في الحقيقة قد نفوا العلم وهو نوع من النفي فعادت السفسطة إلى جحد نفي المعلوم أو جحد العلم به. الثالث قول من يجعل الحقائق تبعًا للعقائد فيقول من اعتقد العالم قديمًا فهو قديم ومن اعتقده محدثًا فهو محدث، وإذا أريد بذلك أنه قديم عنده ومحدث عنده فهذا صحيح، فإن هذا هو اعتقاده لكن السفسطة أن يراد أنه كذلك في الخارج، وإذا كان كذلك فالقدح فيما علم من أحوال الرسول مع الخلفاء الثلاثة وما علم من سيرتهم بعده بأخبار يرويها الرافضة يكذّبهم فيها جماهير الأئمة من أعظم السفسطة. (من٤، ١٢٥، ١٠)

لازم

- لازم الحق حق والدليل ملزوم لمدلوله، فمتى ثبت ثبت مدلوله ومتى وجد الملزوم وجد اللازم ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم، والباطل شيء وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف فيستدلّ على بطلان الشيء ببطلان لازمه ويستدلّ على ثبوته بثبوت لازمه. فإذا كان اللازم باطلًا فالملزوم مثله باطل وقد يكون اللازم خفيًا ولا يكون الملزوم خفيًا وإذا كان الملزوم خفيًا كان اللازم خفيًا، وقد يكون الملزوم باطلًا ولا يكون اللازم باطلًا فلهذا قيل إن ملزوم الباطل باطل. فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل، فالباطل هو اللازم وإذا كان اللازم باطلًا كان الملزوم باطلًا لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ولم يقل إن الباطل لازمه باطل وهذا كالمخلوقات فإنها مستلزمة لثبوت الخالق، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق. والدليل أبدًا يستلزم المدلول عليه يجب طرده ولا يجب عكسه بخلاف الحدّ فإنه يجب طرده وعكسه. (ب١، ٢٢، ٥)
- لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم، ولكن يلزم من نفيه نفيه بخلاف ملزومات الجسم فإنه يجب من نفيها نفي الجسم، فيجب نفي كل ما يستلزم كونه جسمًا ومن نفى الصفات الخبرية يقول إثباتها يستلزم التجسيم ومن نفى الصفات مطلقًا قال ثبوتها يستلزم التجسيم، وأيضًا فالتجسيم نفي لأنه يقتضي القسمة والتركيب فيجب نفي كل تركيب فيجب نفي كونه مركبًا من الوجود والماهية ومن الجنس الفصل ومن المادة والصورة ومن الجواهر الفردة ومن الذات والصفات وهذه الخمسة هي التي يسمّيها نفاة الصفات من متأخري الفلاسفة تركيبًا، والمقصود هنا أن السمع دلّ على نفي هذه الأمور والرسل نفت ذلك وبيّنت الطريق العقلي المنافي لذلك وهو نفي التشبيه تارة وإثبات حدوث كل متغيّر تارة. (ب١،

٥٤، ٢٣)

- «اللازم» الذي لا يُفارق في الوجود والوهم يشتبه بِـ«الذاتي» غاية الاشتباه كلام صحيح، بل ليس بينهما في الحقيقة فرق إلّا بمجرّد الوضع والاصطلاح (ر١، ٥٠، ١٤)

- ليس بين ما سمّوه (المنطقيون) «ذاتيًا» وما سمّوه «لازمًا» للماهية في الوجود والذهن فرق حقيقي في الخارج (ر١، ٥٠، ٢٠)

- «الملزوم» قد يكون أخص من «اللازم»، كما أنّ «اللازم» قد يكون أعمّ من «الملزوم» (ر١، ١٠١، ١٢)

- اللازم إنّما هو «النتيجة»، وهي قضية، وخبر، وجملة تامة؛ ليست مفردًا (ر١، ١٧٥، ١١)

- ملزوم الملزوم ملزوم، ولازم اللازم لازم. فالحكم لازم من لوازم الدليل، لكن لم يعرف لزومه إيّاه إلّا بوسط بينهما، والوسط ما يقرن بقولك «لأنّه» (ر١، ١٩٢، ١٢)

- إذا كان المدلول لازمًا للدليل فمعلوم أنّ اللازم إمّا أن يكون مساويًا للملزوم، وإمّا أن يكون أعمّ منه. فالدليل إمّا أن يكون مساويًا للحكم المدلول في العموم والخصوص، وإمّا أن يكون أخصّ منه، لا يكون الدليل أعمّ منه (ر١، ٢٠٢، ٢٧)

- التأثير لا يتوقّف على سبق العدم فيقال هذا إنّما يصحّ إذا كانت الذات المستلزمة لصفاتها هي المؤثّرة في الصفات، وحينئذٍ فلفظ التأثير إن أريد به الاستلزام فكلاهما مؤثّر في الآخر إذ هو مستلزم له فيلزم أن يكون كل منهما واجبًا بنفسه لا ممكنًا وهو باطل، وإن أريد بلفظ التأثير أنّ أحدهما أبدع الآخر أو فعله أو جعله موجودًا ونحو ذلك مما يعقل في إبداع المصنوعات فهذا باطل، فإن عاقلًا لا يقول إن الموصوف أبدع صفاته اللازمة ولا خلقها ولا صنعها ولا فعلها ولا جعلها موجودة ولا نحو ذلك مما يدلّ على هذا المعنى بل ما يحدث في الحيّ من الأعراض والصفات بغير اختياره مثل الصحّة والمرض والكبر ونحو ذلك لا يقول عاقل إنه فعل ذلك أو أبدعه أو صنعه فكيف بما يكون من الصفات لازمًا له كحياته ولوازمها، وكذلك لا يقول عاقل هذا في غير الحي مثل الجمادات والنبات وغيرهما من الأجسام لا يقول عاقل إن شيئًا من ذلك فعل قدره اللازم وفعل تحيّزه وغير ذلك من صفاته اللازمة، بل العقلاء كلهم المثبتون للأفعال الطبيعية والإرادية والذين لا يثبتون إلّا الإرادية ليس فيهم من يجعل ما يلزم الذات من صفاتها مفعولًا لها لا بالإرادة ولا بالطبع بل يفرّقون بين آثارها الصادرة عنها التي هي أفعال لها ومفعولات وبين صفاتها اللازمة لها وغير اللازمة، وقد يكون للذات تأثير في حصول بعض صفاتها العارضة فيضاف ذلك إلى فعلها لحصول ذلك به كحصول العلم بالنظر والاستدلال وحصول الشبع والري بالأكل والشرب بخلاف اللازمة وما يحصل بدون قدرتها وفعلها واختيارها، فإن هذا لا يقول عاقل إنها مؤثّرة فيه وأنه من أثرها بل يقول إنه لازم لها وصفة لها وهي مستلزمة له وموصوفة به وقد يقول إن ذلك مقوّم لها ومتمّم لها ونحو ذلك. (من١، ٧٣، ١١)

لازم الحق

- لازم الحق حق والدليل ملزوم لمدلوله، فمتى ثبت ثبت مدلوله ومتى وجد الملزوم وجد

اللازم ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم، والباطل شيء وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف فيستدلّ على بطلان الشيء ببطلان لازمه ويستدلّ على ثبوته بثبوت لازمه. فإذا كان اللازم باطلًا فالملزوم مثله باطل وقد يكون اللازم خفيًّا ولا يكون الملزوم خفيًّا وإذا كان الملزوم خفيًّا كان اللازم خفيًّا، وقد يكون الملزوم باطلًا ولا يكون اللازم باطلًا فلهذا قيل إن ملزوم الباطل باطل. فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل، فالباطل هو اللازم وإذا كان اللازم باطلًا كان الملزوم باطلًا لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ولم يقل إن الباطل لازمه باطل وهذا كالمخلوقات فإنها مستلزمة لثبوت الخالق، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق. والدليل أبدًا يستلزم المدلول عليه يجب طرده ولا يجب عكسه بخلاف الحدّ فإنه يجب طرده وعكسه. (ب١، ٢٢، ٥)

لازم الماهية

- الفرق بين «لازم الماهية» و«لازم وجودها» أن «لازم وجودها» يمكن أن تعقل الماهية موجودة دونه، بخلاف «لازم الماهية» لا يمكن أن تعقل (الماهية) موجودة دونه (ر١، ٨٣، ١٢)

لباس

- اللباس له منفعتان: إحداهما: الزينة بستر السوءة. والثانية: الوقاية لما يضرّ من حرّ أو برد أو عدو. (فت١٥، ٢١٧، ٤)

لبن الفحل

- إذا ارتضع الطفل من امرأة خمس رضعات في الحولين قبل الفطام صار ولدها باتّفاق الأئمة، وصار الرجل الذي درّ اللبن بوطئه أبًا لهذا المرتضع باتّفاق الأئمة المشهورين، وهذا يسمّى "لبن الفحل" وقد ثبت ذلك بسنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. (فت٣٤، ٣١، ١٠)

لذة

- اللذّة إدراك الملائم - كما يقوله من يقوله من المتفلسفة والأطباء - فقد غلط في ذلك غلطًا بيّنًا، فإن الإدراك يتوسّط بين المحبة واللذّة، فإن الإنسان مثلًا يشتهي الطعام، فإذا أكله حصل له عقيب ذلك اللذّة، فاللذّة تتبع النظر إلى الشيء، فإذا نظر إليه التذّ به. واللذّة التي تتبع النظر ليست نفس النظر، وليست هي رؤية الشيء، بل تحصل عقيب رؤيته. وقال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾ (الزخرف: ٧١). وهكذا جميع ما يحصل للنفس من اللذّات والآلام: من فرح، وحزن، ونحو ذلك يحصل بالشعور بالمحبوب، أو الشعور بالمكروه، وليس نفس الشعور هو الفرح ولا الحزن. فحلاوة الإيمان المتضمّنة من اللذّة به والفرح ما يجده المؤمن الواجد حلاوة الإيمان، تتبع كمال محبة العبد لله، وذلك بثلاثة أمور: تكميل هذه المحبة، وتفريقها، ودفع ضدّها. فتكميلها: أن يكون الله ورسوله أحبّ إليه مما سواهما، فإن محبة الله ورسوله لا يكتفى فيها بأصل الحب، بل لا بدّ أن يكون الله ورسوله أحبّ إليه ممّا سواهما كما تقدّم. وتفريقها: أن يحبّ المرء لا يحبّه إلّا لله. ودفع ضدّها: أن يكره ضدّ الإيمان أعظم من كراهته الإلقاء في النار. (ع، ١٢٥، ٩)
- سبب اللذّة إحساس الملائم، وسبب الألم

إحساس المنافي، ليس اللذّة والألم نفس الإحساس والإدراك؛ وإنما هو نتيجته وثمرته ومقصوده وغايته، فالمرض فيه ألم لا بدّ منه وإن كان قد يسكن أحيانًا لمعارض راجح، فالمقتضي له قائم يهيج بأدنى سبب، فلا بدّ في المرض من وجود سبب الألم، وإنما يزول الألم بوجود المعارض الراجح. (فت١٠، ١٤٠، ١٠)

لزوم

- إذا كان اللزوم من أحد الطرفين، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن نفى اللازم نفى الملزوم، فكيف إذا كان التلازم من الجانبين؟ فإن هذا التلازم يستلزم أربع نتائج فيلزم من ثبوت هذا اللازم ثبوت هذا، ومن نفيه نفيه، ومن ثبوت الملازم الآخر ثبوت ذلك، ومن نفيه نفيه. وهذا هو الذي يسمّيه المنطقيون: الشرطي المتّصل، ويقولون: استثناء عين المقدّم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدّم، فإذا كان التلازم من الجانبين كان استثناء عين كل من المتلازمين ينتج عين الآخر، واستثناء نقيض كل منهما ينتج نقيض الآخر. (در٥، ٢٦٨، ١٣)
- جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف وبعضها خارجة فلا يعود إلى أمر حقيقي، وإنّما يعودُ ذلك إلى جعلِ الداخل ما دلَّ عليه اللفظ بِ«التضمن»؛ والخارج اللازم ما دلَّ عليه اللفظ بِ«اللزوم» (ر١، ٣٧، ١٣)
- لا بدّ من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحدّ الأوسط (ر١، ١٥٩، ٧)
- إن كان «اللزوم» قطعيًا كان الدليل «قطعيًا». وإن كان ظاهرًا - وقد يتخلّف - كان الدليل «ظنيًا» (ر١، ١٧١، ١٠)
- كلّما كان اللزوم أقوى، وأتمّ، وأظهرَ، كانت الدلالة أقوى، وأتمّ، وأظهر، كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى (ر١، ٢٠٢، ٢٣)
- لزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك (ر١، ٢١٠، ١٢)
- الجامع المشترك في «التمثيل» هو الحد الأوسط، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر، وهو ثبوت العلّة في الفرع (ر١، ٢١١، ٩)

لفظ

- الذين قالوا التلاوة هي المتلو من أهل العلم والسنّة قصدوا أن التلاوة هي القول والكلام المقترن بالحركة وهي الكلام المتلو وآخرون قالوا بل التلاوة غير المتلو والقراءة غير المقروء والذين قالوا ذلك من أهل السنّة والحديث أرادوا بذلك أن أفعال العباد ليست هي كلام الله ولا أصوات العباد هي صوت الله، وهذا الذي قصده البخاري وهو مقصود صحيح وسبب ذلك أن لفظ التلاوة والقراءة واللفظ مجمل مشترك يراد به المصدر ويراد به المفعول. فمن قال اللفظ ليس هو الملفوظ والقول ليس هو المقول وأراد باللفظ والقول المصدر كان معنى كلامه أن الحركة ليست هي الكلام المسموع، وهذا صحيح ومن قال اللفظ هو الملفوظ والقول هو نفس المقول وأرادوا باللفظ والقول مسمّى المصدر صار حقيقة مراده أن اللفظ والقول هو الكلام المقول الملفوظ وهذا صحيح. فمن قال اللفظ بالقرآن أو القراءة أو التلاوة مخلوقة أو

لفظي بالقرآن أو تلاوتي دخل في كلامه نفس الكلام المقروء المتلو وذلك هو كلام الله تعالى وإن أراد بذلك مجرّد فعله وصوته كان المعنى صحيحًا، لكن إطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره. (ب١، ١٥٨، ١٩)

- المعنى المفرد لا يُفهم من اللفظ حتى يُعرف أن اللفظ دالّ عليه، فلا بدّ أن يُعرف أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، حتى تُعرف دلالته عليه، فتكون المعرفة بالمعنى سابقة للمعرفة بدلالة اللفظ عليه، بخلاف المعنى المركّب، فإنه إنما يُحتاج إلى العلم بجنس المركّب لا بالتركيب المعيّن، فنعرف أنه إذا قيل: قام فلان، أنه فعل القيام القائم به. فإذا قيل: زيد، عُرف أنه فعل القيام القائم به، بخلاف مسمّى زيد، وأنه لا يُعرف أن زيدًا يدلّ على مسمّاه، حتى يُعرف أولًا مسمّى زيد، فلو استفيد مسمّى زيد من زيد لزم الدَّوْر. (در٨، ٥٣٠، ١٢)

- العلم بأنّ اللفظ دالٌّ على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصوّر المعنى (ر١، ٣٧، ٢٢)

- لم يتصوّر (مستمع الحدّ) المعنى حتى سمعَ اللفظ وفهمه، ولم يمكن أن يفهمَ المراد باللفظ حتى يكون قد تصوّر ذلك المعنى قبل ذلك (ر١، ٣٧، ٢٧)

- أن يكون قد تصوّر (السائل) المعنى بغير ذلك اللفظ، ولكن لم يعرف أنّه يعني بذلك اللفظ. فهذا لا يفتقرُ إلّا إلى «ترجمة» اللفظ، كالمعاني المشهورة عند الناس من الأعيان، والصفات (ر١، ٧٦، ١٧)

- أن يكون (السائل) غير متصوّر للمعنى، كما أنّه غير عالم بدلالة اللفظ عليه. وهذا يحتاج إلى شيئين: إلى ترجمة اللفظ، وإلى تصوّر المعنى - إلى حدّ «الاسم» و«المسمّى» (ر١، ٧٧، ١)

- إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوّره (السائل)، ولا له في لغته لفظ، فهنا لا يمكن تعريفه إيّاه بمجرد «ترجمة» اللفظ، بل الطريق في تعريفه إياه إمّا «التعيين» وإمّا «الصفة» (ر١، ٧٧، ١١)

- الحدّ من باب الألفاظ؛ واللفظ لا يدلّ المستمع على معناه إن لم يكن قد تصوّر مفردات اللفظ بغير اللفظ؛ لأن اللفظ المفرد لا يدلّ المستمع على معناه إن لم يعلم أن اللفظ موضوع للمعنى، ولا يعرف ذلك حتى يعرف المعنى. فتصوّر المعاني المفردة يجب أن يكون سابقًا على فهم المراد بالألفاظ، فلو استفيد تصوّرها من الألفاظ لزم الدور. وهذا أمر محسوس؛ فإن المتكلّم باللفظ المفرد إن لم يبيّن للمستمع معناه حتى يدركه بحسّه أو بنظره، وإلّا لم يتصوّر إدراكه له بقول مؤلّف من جنس وفصل. (فت٩، ٤٩، ٢)

- اللفظ في الأصل مصدر لفظ يلفظ لفظًا وكذلك التلاوة والقراءة مصدران لكن شاع استعمال ذلك في نفس الكلام الملفوظ المقروء المتلو وهو المراد باللفظ في إطلاقهم. فإذا قيل لفظي أو اللفظ بالقرآن مخلوق أشعر أن هذا القرآن الذي يقرؤه ويلفظ به مخلوق، وإذا قيل لفظي غير مخلوق، أشعر أن شيئًا مما يضاف إليه غير مخلوق، وصوته وحركته مخلوقان، لكن كلام الله الذي يقرؤه غير مخلوق، والتلاوة قد يراد بها نفس الكلام الذي يتلى وقد يراد بها نفس حركة العبد، وقد يراد بها

مجموعهما. فإذا أريد بها الكلام نفسه الذي يتلى فالتلاوة هي المتلو، وإذا أريد بها حركة العبد فالتلاوة ليست هي المتلو، وإذا أريد بها المجموع فهي متناولة للفعل والكلام فلا يطلق عليها أنها المتلو ولا أنها غيره. ولم يكن أحد من السلف يريد بالتلاوة مجرّد قراءة العباد وبالمتلو مجرّد معنى واحد يقوم بذات الباري تعالى، بل الذي كانوا عليه أن القرآن كلام الله تكلّم الله به بحروفه ومعانيه ليس شيء منه كلامًا لغيره، لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما، بل قد كفر الله من جعله قول البشر، مع أنه سبحانه أضافه تارة إلى رسول من البشر وتارة إلى رسول من الملائكة. (سلف، ٢٤، ٥)

لفظ عام

- اللفظ العامُ إذا دخله التخصيص، قال ابن برهان: انقسم فيه أصحابُنا فمنهم من قال: يكون مجازًا، وهو الصحيح، واختاره الجويني، ومنهم من قال: يكون حقيقة، وقال أبو الحسن الكرخي: إن كان التخصيص بدليلٍ متّصل كالاستثناء والشَّرْط والصِّفَة لم يكنْ مجازًا، وإن كان التخصيص بدليلٍ منفصلٍ فهو مجاز، قال: وقال عبد الجبار بن أحمد عكس ذلك، ومعنى كونه مجازًا معنى في الاقتصار به على البعض الباقي، لا في تناوله له. (سود، ١١٥، ١٧)

لفظ مرادف

- الترجمة والتفسير ثلاث طبقات: أحدها: ترجمة مجرّد اللفظ، مثل نقل اللفظ بلفظ مرادف، ففي هذه الترجمة تريد أن تعرف أن الذي يُعنى بهذا اللفظ عند هؤلاء هو بعينه الذي يعنى باللفظ عند هؤلاء. فهذا علم نافع. إذ كثير من الناس يقيّد المعنى باللفظ، فلا يجرّده عن اللفظين جميعًا. والثاني: ترجمة المعنى وبيانه، بأن يصوّر المعنى للمخاطب، فتصوير المعنى له وتفهيمه إيّاه قدر زائد على ترجمة اللفظ، كما يشرح للعربي كتابًا عربيًّا قد سمع ألفاظه العربية، لكنه لم يتصوّر معانيه ولا فهمها، وتصوير المعنى يكون بذكر عينه أو نظيره، إذ هو تركيب صفات من مفردات يفهمها المخاطب يكون ذلك المركّب صور ذلك المعنى، إما تحديدًا وإما تقريبًا. الدرجة الثالثة: بيان صحة ذلك وتحقيقة بذكر الدليل والقياس الذي يحقّق ذلك المعنى، إما بدليل مجرّد وإما بدليل يبيّن علّة وجوده. (نقض، ٩٧، ١٣)

لوازم

- قرّروا (المنطقيون) في المنطق أنّ من «اللوازم» ما يكون «لازمًا» بغير «وسط»، فهذا يُعلم بنفس تصوّر «اللزوم» (ر١، ١٠٤، ١٨)
- من «اللوازم» ما يفتقر إلى «وسط»، ومنها ما لا يفتقر إلى «وسط» عندهم. وهذا أحد الفروق الثلاثة التي فرّقوا (المنطقيون) بها بين «الذاتيّ» و«العرضيّ اللازم» للماهية. وقد أبطلوا هذا الفرق. ويعبّر بعضهم عن هذا الفرق بِـ التعليل»، كما يعبّر به ابن الحاجب (ر١، ١٠٥، ٤)
- إذا كان في «اللوازم» ما هو ثابت في نفس الأمر بغير «وسط» ولا «علّة» لم يبقَ هذا فرقًا بين «الذاتيّ» وبين هذه «اللوازم»، فبطل التفريق بهذا (ر١، ١٠٥، ٨)
- من تصوّر «الذات» بهذه «اللوازم» فتصوُّره أتمّ ممّن لم يتصوّرها بهذه «اللوازم» (ر١،

١٠٥، ١٠)

- إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بيّن بنفسه لا يحتاج إلى «دليل» يتوسط بينهما، فهذا نفسُ تصوّره وتصوّر الملزوم يكفي في العلم بثبوته له (ر١، ١٩٢، ٢٢)

لوح محفوظ

- لقائل أن يقول لم يثبت بدليل يعتمد عليه أن العرش فلك من الأفلاك المستديرة الكرية الشكل لا بدليل شرعي ولا دليل عقلي، وإنّما ذكر طائفة من المتأخّرين الذين نظروا في علم الهيئة وغيره من أجزاء الفلسفة فرأوا أن الأفلاك تسعة وأن التاسع - وهو الأطلس - محيط بها مستدير كاستدارتها، وهو الذي يحرّكها الحركة الشرقية، وإن كان لكل فلك حركة تخصّه غير هذه الحركة العامة، ثم سمعوا في أخبار الأنبياء ذكر عرش الله وذكر كرسيّه وذكر السموات السبع، فقالوا بطريق الظنّ: إن العرش هو الفلك التاسع، لاعتقادهم أن ليس وراء ذلك التاسع شيء إما مطلقًا وإما أنه ليس وراءه مخلوق، ثم أن منهم من رأى أن التاسع هو الذي يحرّك الأفلاك كلها فجعلوه مبدأ الحوادث وزعموا أن الله تعالى يحدث فيه ما يقدره في الأرض أو يحدثه في النفس التي زعموا أنها متعلّقة به، أو في العقل الذي زعموا أنه صدر عنه هذا الفلك، وربما سمّاه بعضهم الروح، وربما جعل بعضهم ذلك النفس هو اللوح المحفوظ كما جعل العقل هو العلم، وتارة يجعلون اللوح هو العقل الفعّال العاشر الذي لفلك القمر والنفس المتعلّقة به. وربما جعلوا ذلك بالنسبة إلى الحق كالدماغ بالنسبة إلى الإنسان يقدر فيه ما يفعله قبل أن يكون، إلى غير ذلك من المقالات... ومنهم من يدّعي أنه علم ذلك بطريق الكشف والمشاهدة ويكون كاذبًا فيما يدّعيه، وإنما أخذ ذلك عن هؤلاء المتفلسفة تقليدًا لهم أو موافقة لهم على طرقهم الفاسدة، كما فعل أصحاب رسائل أخوان الصفا وأمثالهم. وقد ينتحل المرء في نفسه ما تقلّده عن غيره فيظنّه كشفًا كما ينتحل النصراني التثليث الذي يعتقده، ويرى ذلك في منامه فيظنّه كشفًا، وإنما يخيّل له ما اعتقده وكثير من ارباب الاعتقادات الفاسدة إذا ارتاضوا صقلت الرياضة نفوسهم فتتمثّل لهم اعتقاداتهم فيظنّونها كشفًا، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع. والمقصود هنا أن ما ذكروه من أن العرش هو الفلك التاسع قد يقال إنه ليس لهم عليه دليل لا عقلي ولا شرعي، أما العقلي فإن أئمة الفلسفة مصرّحون بأنه لم يقم عندهم دليل على أن الأفلاك هي تسعة فقط، بل يجوز أن تكون أكثر من ذلك، ولكن دلّتهم الحركات المختلفة والكسوفات ونحو ذلك على ما ذكروه. وما لم يكن لهم دليل على ثبوته فهم لا يعلمون لا ثبوته ولا انتفاءه. مثال ذلك أنهم علموا أن هذه الكوكب تحت هذا بأن السفلي يكسف العلوي من غير عكس، فاستدلّوا بذلك على أنه من فلك فوقه، كما استدلّوا بالحركات المختلفة على أفلاك مختلفة، حتى جعلوا في الفلك الواحد عدّة أفلاك كفلك التدوير وغيره، فأما ما كان موجودًا فوق هذا ولم يكن لهم ما يستدلّون به على ثبوته فهم لا يعلمون نفيه ولا إثباته بطريقه. وكذلك قول القائل إن حركة التاسع مبدأ الحوادث خطأ وضلال على أصولهم،

فإنهم يقولون إن الثامن له حركة تخصّه بما فيه من الثوابت، ولتلك الحركة قطبان غير قطبي التاسع، وكذلك السابع والسادس، وإذا كان لكل فلك حركة تخصّه والحركات المختلفة هي سبب الأشكال الحادثة المختلفة الفلكية، وتلك الأشكال سبب الحوادث السفلية، كانت حركة التاسع جزء السبب كحركته، فالأشكال الحادثة في الفلك كمقارنة الكوكب للكوكب في درجة واحدة ومقابلته له إذا كان بينهما نصف الفلك وهو مائة وثمانون درجة وتثليثه إذا كان بينهما ثلث الفلك مائة وعشرون درجة، وتربيعه له إذا كان بينهما ربع تسعون درجة، وتسديسه له إذا كان بينهما سدس الفلك ستون درجة - وأمثال ذلك من الأشكال - إنما حدثت بحركات مختلفة، وكل حركة ليست عن الأخرى، إذ حركة الثامن التي تخصّه ليست عن حركة التاسع وإن كان تابعًا له في الحركة الكليّة كالإنسان المتحرّك في السفينة إلى خلاف حركتها. وكذلك حركة السابع التي تخصّه ليست عن التاسع ولا عن الثامن، وكذلك سائر الأفلاك فإن حركة كل واحد التي تخصّه ليست عمّا فوقه من الأفلاك، فكيف يجوز أن يجعل مبدأ الحوادث كلها مجرّد حركة التاسع كما زعمه من ظنّ أنه العرش؟ كيف والفلك التاسع عندهم بسيط متشابه الأجزاء لا اختلاف فيه أصلًا، فكيف يكون سببًا لأمور مختلفة باعتبار القوابل وأسباب أخر، ولكن هم قوم ضالّون يجعلونه مع هذا ثلثمائة وستين درجة، ويجعلون لكل درجة من الأثر ما يخالف الأخرى لا باختلاف القوابل، كمن يجيء إلى ماء واحد فيجعل لبعض أجزائه من الأثر ما يخالف الآخر لا بحسب القوابل بل يجعل أحد جزئيه مسخنًا والآخر مبرّدًا، والآخر مسعدًا، والآخر مشقيًا، وهذا مما يعلمون هم وكل عاقل أنه باطل وضلال، وإذا كان هؤلاء ليس عندهم ما ينفي وجود شيء آخر فوق الأفلاك التسعة كان يجزم أن ما أخبرت به الرسل من العرش هو الفلك التاسع رجمًا بالغيب وقولًا بلا علم. هذا كله على تقدير ثبوت الأفلاك التسعة على المشهور عند أهل الهيئة، إذ في ذلك النزاع والاضطراب وفي أدلّة ذلك ما ليس هذا موضعه، وإنما نتكلّم على هذا التقدير أيضًا فالأفلاك في أشكالها وإحاطة بعضها ببعض من جنس واحد فنسبة السابع إلى السادس كنسبة السادس إلى الخامس. وإذا كان هناك فلك تاسع فنسبته إلى الثامن كنسبة الثامن إلى السابع. وأما العرش فالأخبار تدلّ على مباينته لغيره من المخلوقات وأنه ليس نسبته إلى بعضها كنسبة بعضها إلى بعض، قال الله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ﴾ (غافر: ٧). وقال تعالى ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ (الحاقة: ١٧) فأخبر أن للعرش حملة اليوم ويوم القيامة، وأن حملته ومن حوله يسبّحون ويستغفرون للمؤمنين، والمعلوم أن قيام فلك من الأفلاك بقدرة الله تعالى كقيام سائر الأفلاك لا فرق في ذلك بين كرة وكرة، وإن قدر أن لبعضها في نفس الأمر ملائكة تحملها فحكمه حكم نظيره. (عر، ١٠٧، ١)

م

مؤاخاة

- أما المؤاخاة فإن النبي صلّى الله عليه وسلّم آخى بين المهاجرين والأنصار لما قدم المدينة كما آخى بين سلمان الفارسي وبين أبي الدرداء وبين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع وكانوا يتوارثون بتلك المؤاخاة حتى أنزل الله تعالى ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٧٥) فصاروا يتوارثون بالقرابة وفي ذلك أنزل الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ (النساء: ٣٣). وهذا هو المحالفة. واختلف العلماء هل التوارث يمثّل ذلك عند عدم القرابة. والولاء محكم أو منسوخ؟ على قولين أحدهما أن ذلك منسوخ وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في أشهر الروايتين عنه ولما ثبت في صحيح مسلم عنه أنه قال "لا حلف في الإسلام وما كان من حلف في الجاهلية فلم يزده الإسلام إلّا شدة". والثاني أن ذلك محكم وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى عنه. وأما المؤاخاة بين المهاجرين كما يقال إنه آخى بين أبي بكر وعمر وأنه آخى عليًّا ونحو ذلك فهذا كله باطل وإن كان بعض الناس ذكر أنه فعل بمكّة وبعضهم ذكر أنه فعل بالمدينة وذلك نقل ضعيف إما منقطع وإما بإسناد ضعيف، والذي في الصحيح هو ما تقدّم ومن تدبّر الأحاديث الصحيحة والسيرة النبوية الثابتة تيقّن أن ذلك كذب. (رس١، ١٥٨، ٨)

مؤثر

- كل ما سوى الله ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر، لأن المؤثر لا يؤثّر إلّا في حال حدوثه. (ب٣، ٩، ١٩)
- الواجب بذاته يراد به الذات الواجبة بنفسها المبدعة لكل ما سواها وهذا واحد، ويراد به الموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم، وعلى هذا فالذات واجبة والصفات واجبة ولا محذور في تعدّد الواجب بهذا التفسير، كما لا محذور في تعدّد القديم إذا أريد به ما لا أول لوجوده، وسواء كان ذاتًا أو صفة للذات القديم بخلاف ما إذا أريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شيء فهذا واحد لا إله إلّا هو، وقد يراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه وعلى هذا فالذات واجبة دون الصفات، وعلى هذا فإذا قال القائل الذات مؤثّرة في الصفات والمؤثّر والأثر ذاتان قيل له لفظ التأثير مجمل أتعني بالتأثير هنا كونه أبدع الصفات وفعلها أم تعني به كون ذاته مستلزمًا لها. فالأول ممنوع في الصفات والثاني مسلّم والتأثير في المبدعات هو بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني. (ب٣، ١٠، ٧)
- سواء قيل: إن المؤثّر في مجموع الممكنات هو قدرة الله تعالى بدون أسباب، أو قيل: إنها مؤثّرة فيها بالأسباب التي خلقها، أو قيل: إن بعضها مؤثّر في بعض بالإيجاب أو الإبداع أو التوليد أو الفعل أو غير ذلك مما قيل، فإن كل من قال قولًا من هذه الأقوال لا بدّ أن يجعل للمؤثّر وجودًا من موجود بنفسه، لا يمكن أحد أن يقول: كل منها

مؤثّر، وليس له من نفسه إلّا العدم، وليس هناك مؤثّر له من نفسه وجود، فإنه يُعلم بصريح العقل أنه إذا قُدِّر أن كل تلك الأمور ليس لشيء منها وجود من نفسه ولا بنفسه، لم يكن له تأثير من نفسه ولا بنفسه، فإن ما لا يكون موجودًا بنفسه ومن نفسه فأولى به إن لا يكون مؤثّرًا في وجود غيره بنفسه ومن نفسه، فإذا لم يكن هناك ما هو موجود بنفسه ولا مؤثّر بنفسه، بل كل منها غير موجود بنفسه ولا مؤثّر بنفسه، كان كل منها معدومًا بنفسه، معدوم التأثير بنفسه، فنكون قد قدَّرنا أمورًا متسلسلة كل منها لا وجود له بنفسه، ولا تأثير له بنفسه، وليس هناك مغاير لها يكون موجودًا مؤثّرًا فيها، فليس هناك لا وجود ولا تأثير قطعًا. (در٣، ١٥٠، ٨)

مؤثر تام

- المؤثّر التام يتعقّبه أثره، لا يقارنه، ولا يتراخى عنه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢). ولهذا يُقال: كسرتُهُ فانكسر، وقطعتُه فانقطع، وطلَّقتُ المرأة فطُلِّقت، وعتقت العبد فعُتِق. وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب تعالى، لأن ما كوّنه لا يكون إلّا بعد تكوينه لا مع التكوين. (در٨، ١٣٤، ٦)
- وجود الأثر يستلزم وجود المؤثّر التام، ووجود المؤثّر التام، يستلزم وجود الأثر، فليس في الأول مؤثّر تام، فليس مع الله شيء من مخلوقاته قديم بقدمه. والأول ليس هو حدًّا محدودًا ولا وقتًا معيّنًا بل كل بتقدير العقل من الغاية التي ينتهي إليها، فالأول قبل ذلك ما هو قبل ما قدره، فالأزل لا أول له، كما أن الأبد لا آخر له. وفي الحديث الصحيح عن النبي صلّى الله عليه وسلّم كان يقول "أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء" فلو قيل إنه مؤثّر تام في الأزل لشيء من الأشياء لزم أن يكون مقارنًا له دائمًا، وامتنع أن يقوم بالأثر شيء من الحوادث، لأن كل حادث يحدث ولا يحدث إلّا إذا وجد مؤثّره التام عند حدوثه، وإن كانت ذات المؤثّر موجودة قبل ذلك لكن لا بدّ من وجود شروط التأثير عند وجود الأثر، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح وتخلف المعلول عن العلّة التامة ووجود الممكن بدون المرجّح التام وكل هذا ممتنع. (سلف، ١٠٥، ١١)

مؤثرية

- قول الارموي لقائل أن يقول التسلسل ههنا واقع في الآثار لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقّف تعقّلها على المؤثّر والأثر فتكون متأخّرة عن الأثر فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية يعترض عليه بأن هذا يناقض قوله بعد هذا بل الجواب عنه أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقّف إلّا على وجود معروضها، فإنه إن كان هذا القول صحيحًا لم يلزم من تحقيق المؤثرية وجود المؤثّر والأثر جميعًا في زمان واحد بل يجوز تأخّر الأثر عن المؤثّر وإن كانت الصفة العارضة للشيء لا تتوقّف بل يكفي فيها تحقيق المؤثّرية فقط، ولكنه يجيب عن هذا بأن مقصودي أن ألزم غيري إذا قال تتوقّف المؤثّرية على المؤثّر والأثر بأن هذا تسلسل في الآثار لا في المؤثّرات وهذا إلزام صحيح، لكن يقال له كان من تمام هذا

الإلزام أن تقول المؤثّرية إذا كانت عندكم صفة إضافية يتوقّف تعقّلها على المؤثّر والأثر كانت مستلزمة لوجود الأثر، فإن كونه مؤثّرًا بدون الأثر ممتنع وحينئذٍ فمعلوم أن الأثر يكون عقب التأثير الذي هو المؤثّرية فإنه إذا خلق وجد المخلوق وإذا أثر في غيره حصل الأثر فالأثر يكون عقب التأثير وهو جعل المؤثّرية متأخّرة عن الأثر وليس الأمر كذلك بل هي متقدّمة على الأثر أو مقارنة له عند بعضهم، ولم يقل أحد من العقلاء إن المؤثّرية متأخّرة عن الأثر. بل قال بعضهم إن الأثر متأخّر منفصل عنها، وقال بعضهم هو مقارن لها، وقال بعضهم هو متّصل بها لا منفصل عنها ولا مقارن لها وهذا أصحّ الأقوال ولكن على التقديرين تكون المؤثّرية حادثة بحدوث تمامها فيلزم أن يكون لها مؤثّرية وتكون المؤثّرية الثانية عقب المؤثّرية الأولى وهذا مستقيم لا محذور فيه فتكون المؤثّرية الأولى أوجبت كونه مؤثّرًا في الأثر المنفصل عنه وكونه مؤثّرًا في ذلك الأثر أوجب ذلك الأثر وهذا على قول الجمهور الذين يقولون الموجب يحصل عقب الموجب التام والأثر يحصل عقب المؤثّر التام والمفعول يحصل عقب كمال الفاعلية والمعلول يحصل عقب كمال العلية وأما من جعل الأثر مقارنًا للمؤثّر في الزمان كما تقوله طائفة من المتفلسفة ومن وافقهم فهؤلاء يلزم قولهم لوازم تبطله فإنه يلزم عند وجود المؤثّرية التامة أن يكون لها مؤثّرية تامة ومع المؤثّرية التامة أن يكون لها مؤثّرية تامة وهلمّ جرا وهذا التسلسل في تمام المؤثّرية وهو من جنس التسلسل في المؤثّرات لا في الآثار، فإن التسلسل في الآثار هو أن يكون أثر بعد أثر والتسلسل في المؤثّرات أن يكون للمؤثّر مؤثّر معه لا يكون حال عدم المؤثّر، فإن الشيء لا يفعل في حال عدمه وإنما يفعل في حال وجوده فعند وجود التأثير لا بدّ من وجود المؤثّر فإن المؤثّر التام لا يكون حال عدم التأثير بل لا يكون إلّا مع وجوده لكن نفس تأثيره يستعقب الأثر فإن جعل تمام المؤثّرية مقارنًا للأثر كان من جنس التسلسل في المؤثّرات لا في الآثار. (ب١، ٢١٠، ٥)

مؤلّفة قلوبهم

- المؤلّفة قلوبهم نوعان: كافر ومسلم؛ فالكافر: إما أن يرجى بعطيته منفعة: كإسلامه؛ أو دفع مضرّته، إذا لم يندفع إلّا بذلك. والمسلم المطاع يرجى بعطيته المنفعة أيضًا، كحسن إسلامه. أو إسلام نظيره، أو جباية المال ممن لا يعطيه إلّا لخوف، أو النكاية في العدوّ، أو كفّ ضرره عن المسلمين، إذا لم ينكفّ إلّا بذلك. (فت٢٨، ٢٩٠، ٦)

ما هو

- الذي يقال له «حدّ بحسب الاسم»، والمقول في جواب «ما هو؟» من هذا النوع (ر١، ٧٣، ١٤)

مادة

- لتحقيق أن المادة والصورة لفظ يقع على معانٍ كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية والكلّية والأولية. فالأول مثل الفضّة إذا جعلت درهمًا وخاتمًا وسبيكة والخشب إذا جعل كرسيًّا واللّبِن والحجر إذا جعل بيتًا

والغزل إذا نسج ثوبًا ونحو ذلك. فلا ريب أن المادة هنا التي يسمّونها الهيولى هي أجسام قائمة بنفسها وأن الصورة أعراض قائمة بها فتحوّل الفضّة من صورة إلى صورة هو تحوّلها من شكل إلى شكل مع أن حقيقتها لم تتغيّر أصلًا. (ب٣، ٦٦، ١١)

- المادة والصورة لفظ يقع على معان. كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية، والكلية، والأولية. فالأول: مثل الفضة إذا جعلت درهمًا وخاتمًا وسبيكة، والخشب إذا جعل كرسيًّا، واللَّبِن والحجر إذا جعل بيتًا، والغزل إذا نُسج ثوبًا، ونحو ذلك. فلا ريب أن المادة هنا التي يسمّونها الهيولى: هي أجسام قائمة بنفسها، وأن الصورة أعراض قائمة بها، فتحوّل الفضة من صورة إلى صورة هو تحوّلها من شكل إلى شكل، مع أن حقيقتها لم تتغيّر أصلًا. (در٣، ٨٤، ٩)

- من عرف المادّة بحيث يعلمُ أنّ هذا مستلزم لهذا عِلمَ الدلالة، سواء صُوِّرت بصورة «القياس» أو لم تصوّر، وسواء عُبِّر عنها بعباراتهم أو بغيرها، بل العبارات التي صقلتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير كثير (ر١، ٢٠٥، ٥)

مادة يقينية

- إذا كانت المادّة يقينيّة، فسواء كانت صورتها في صورة «قياس التمثيل» أو صورة «قياس الشمول»، فهي واحدة (ر١، ٢٠١، ٢٤)

مال الفَيْء

- المقاتلة: الذين هم أهل النصرة والجهاد، وهم أحق الناس بالفيء فإنّه لا يحصل إلّا بهم؛ حتى اختلف الفقهاء في مال الفيء: هل هو مختصّ بهم، أو مشترك في جميع المصالح؟ وأمّا سائر الأموال السلطانية فلجميع المصالح وفاقًا، إلّا ما خصَّ به نوع، كالصدقات والمغنم. (ش، ٥٠، ١٥)

مال المسلمين

- يجتمع من الفيء جميع الأموال السلطانيّة التي لبيت مال المسلمين: كالأموال التي ليس لها مالكٌ مُعيَّن، مثل من مات من المسلمين وليس له وارث مُعيَّن؛ وكالغُصُوب، والْعَوَارِي، والودائع التي تعذر معرفة أصحابها؛ وغير ذلك من أموال المسلمين، العقار والمنقول فهذا ونحوه مال المسلمين. وإنّما ذكر الله تعالى في القرآن الفيء فقط؛ لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ما كان يموت على عهده ميت، إلّا وله وارث مُعيّن لظهور الأنساب في أصحابه، وقد مات مرّة رجل من قبيلة فدفع ميراثه إلى أكبر تلك القبيلة، أي أقربهم نسبًا إلى جدّهم، وقد قال بذلك طائفة من العلماء، كأحمد في قول منصوص وغيره، ومات رجل لم يخلف إلّا عتيقًا له، فدفع ميراثه إلى عتيقه، وقال بذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم، ودفع ميراث رجل إلى رجل من أهل قريته وكان صلّى الله عليه وسلّم هو وخلفاؤه يتوسّعون في دفع ميراث الميت، إلى من بينه وبينه نسب كما ذكرناه. (ش، ٤١، ٢)

مأمورات

- أصول الشريعة كلها مبنيّة على هذا الأصل، إنه يفرّق في المنهيات بين المحتاج وغيره، كما في المأمورات. ولهذا أبيحت المحرّمات

عند الضرورة، لا سيّما إذا قدر أنه يعدل عن ذلك إلى سؤال الناس. فالمسألة أشدّ تحريمًا؛ ولهذا قال العلماء: يجب أداء الواجبات، وإن لم تحصل إلّا بالشبهات، كما ذكر أبو طالب، وأبو حامد: إن الإمام أحمد سأله رجل، قال: إن ابنًا لي مات، وعليه دين، وله ديون أكره تقاضيها. فقال له الإمام أحمد: أتدع ذمّة ابنك مرتهنة؟ يقول: قضاء الدين واجب، وترك الشبهة لأداء الواجب هو المأمور. (فت٣٠، ١٩٣، ٥)

مأموم

- الإمام لا يشبه المأموم، فإن سنّته التقدّم لا المصافة، وسنّة المؤتمين الاصطفاف. نعم يدلّ انفراد الإمام والمرأة على جواز انفراد الرجل المأموم لحاجة، وهو ما إذا لم يحصل له محل يصلّي فيه إلّا منفردًا، فهذا قياس قول أحمد وغيره، ولأن واجبات الصلاة وغيرها تسقط بالأعذار، فليس الاصطفاف إلّا بعض واجباتها، فسقط بالعجز في الجماعة، كما يسقط غيره فيها، وفي متن الصلاة. (فت٢٣، ٢٤٦، ٦)

مانع

- المانع هو مسمّى الأزل لأنه ينافي المسبوقية بالغير التي تقتضيها الحركة وأنه زائل فيما لا يزال. قلت الترديد المذكور عائد في مسمّى الأزل أنه هل هو واجب لذاته أو لغيره، وأجاب الرازي عن هذه المعارضة فقال قوله صحّة الحركة أزلية قلنا إنه لا يلزم من أزلية الصحّة صحّة الأزلية. ولقائل أن يقول ما تعني بقولك صحّة الحركة أزلية أتعني به أنه وجود الحركة في الأزل أم تعني به أنه في الأزل يصحّ الحكم عليها بالصحّة. أما الأوّل فهو تسليم للمطلوب وأما الثاني فهو حكم علمي لا كلام فيه كالأحكام العقلية الذهنية فينا فإنه يصحّ في الأزل والحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصحّ الحكم بالجواز على الجائزات. ثم يقال الحركة في الأزل إما ممتنعة الإمكان العام الذي يدخل فيه الواجب وإما ممكنة فإن كانت ممتنعة فهو باطل كما تقدّم وإن كانت ممكنة كان الدليل على امتناعها باطلًا فبطلت الوجوه الدالّة على امتناع الحركة في الأزل. (ب٢، ٢٥١، ١٤)

مانعة الجمع

- «مانعة الجمع والخلوّ» هي «الشرطية الحقيقية»، وهي مطابقة للنقيضَين في العموم والخصوص (ر١، ١٦٦، ٢٥)
- «مانعة الجمع» هي أخصّ من النقيضين، فإنّ الضدّين لا يجتمعان، وقد يرتفعان، وهما أخصّ من النقيضين (ر١، ١٦٧، ١)

ماهيات

- الذي عليه أهل السنّة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدرًا زائدًا على ماهيته، بل ليس في الخارج إلّا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدًا على ذلك. وأولئك يقولون الوجود قدر زائد على الماهية ويقولون الماهيات غير مجعولة، ويقولون وجود كل شيء زائد على ماهيته، ومن المتفلسفة من يفرّق بين الوجود والواجب والممكن فيقول: الوجود الواجب عين الماهية. وأما الوجود

الممكن فهو زائد على الماهية. وشبهة هؤلاء ... أن الإنسان قد يعلم ماهية الشيء ولا يعلم وجوده، وأن الوجود مشترك بين الموجودات وماهية كل شيء مختصّة به. (ح، ١٥، ٧)

- الذي عليه أهل السنّة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدرًا زائدًا على ماهيته، بل ليس في الخارج إلّا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدًا على ذلك. (فت٢، ١٥٦، ١٦)

ماهيات مجردة

- إذا قيل الكلّي الطبيعي في الخارج فهو بهذا الاعتبار أي يوجد في الخارج ما يطابقه الكلّي الطبيعي فإنه المطلق لا بشرط فيطابق المعيّنات بخلاف المطلق بشرط الإطلاق فإن هذا لا يطابق المعيّنات. وأمّا أن يقال في الخارج أمرًا كليًّا مشتركًا فيه بعينه هو في هذا المعين وهذا المعين فهذا باطل قطعًا وإن كان قد قاله طائفة وأثبتوا ماهيات مجرّدة في الخارج عن المعيّنات وقالوا إن تلك الماهية غشيتها غواش غريبة وأن أسباب الماهية غير أسباب الوجود وهذا قد بسط الكلام عليه في الكلام على المنطق وعلى الإشارات وغير ذلك وبين أن الذي لا ريب فيه أن ما يتصوّر في الأذهان ليس هو الموجود في الأعيان، فمن عنى بالماهية ما في الذهن وبالوجود ما في الخارج فهو مصيب في قوله الوجود مغاير للماهية. وأما إذا عنى بالماهية ما في الخارج وبالوجود ما في الخارج أو بالماهية ما في الذهن وبالوجود ما في الذهن وادّعى أن في الذهن شيئين وأن في الخارج شيئين وجود وماهية فهذا يتخيّل خيالًا لا حقيقة له وبهذا التفصيل يزول الاشتباه الحاصل في هذا الموضع. (من٣، ١١٣، ٢٠)

ماهية

- المطلق بشرط الإطلاق كإنسان مطلق بشرط الإطلاق وحيوان مطلق بشرط الإطلاق وجسم مطلق بشرط الإطلاق ووجود مطلق بشرط الإطلاق لا يكون إلّا في الأذهان دون الأعيان، ولما أثبت قدماؤهم الكلّيات المجرّدة عن الأعيان التي يسمّونها المثل الأفلاطونية أنكر ذلك حذاقهم وقالوا هذه لا تكون إلّا في الذهن ثم الذين ادّعوا ثبوت هذه الكلّيات في الخارج مجرّدة قالوا إنها مجرّدة عن الأعيان المحسوسة ويمتنع عندهم أن تكون هذه هي المبدعة للأعيان، بل يمتنع أن تكون شرطًا في وجود الأعيان فإنها إما أن تكون صفة للأعيان أو جزءًا منها وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف وجزء الشيء لا يكون خالقًا للجملة، فلو قدّر أن في الخارج وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدعًا لغيره من الموجودات بل أن يكون شرطًا في وجود غيره. فإذن تكون المحدثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق إن قيل إن له وجودًا في الخارج، فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشدّ الناس إنكارًا على من جعل وجود هذه الكلّيات المطلقة المجرّدة عن الأعيان خارجًا عن الذهن، وهم قد قرّروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه فجعلوا

الوجود المطلق موضوع هذا العلم، لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم إلى واجب وممكن وعلّة ومعلول وقديم ومحدث، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام. فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن الوجود هو الواجب فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية ويعبّرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضًا لشيء من الماهيات والحقائق وهذا التعبير مبني على أصلهم الفاسد، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج بناء على أنه في الخارج وجود الشيء غير حقيقته فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة ويفارقها أخرى ومن هنا فرّقوا في منطقهم بين الماهية والوجود، وهم لو فسّروا الماهية بما يكون في الأذهان والوجود بما يكون في الأعيان لكان هذا صحيحًا لا ينازع فيه عاقل وهذا هو الذي تخيّلوه في الأصل، لكن توهّموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج فظنّوا أن في هذا الإنسان المعيّن جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعنى المعيّن مثل كونه حيوانًا وناطقًا وحسّاسًا ومتحرّكًا بالإرادة ونحو ذلك، والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعيّن كل إسم يتضمّن صفة ليست هي الصفة التي يتضمّنها الإسم الآخر فالعين واحدة والأسماء والصفات متعدّدة، وأما إثباتهم أعيانًا قائمة بنفسها في هذه العين المعيّنة فمكابرة للحسّ والعقل والشرع. فهذا الموجود المعيّن في الخارج هو هو ليس هناك جوهران إثنان حتى يكون أحدهما عارضًا للآخر أو معروضًا بل هناك ذات وصفات. (ب١، ١٧٣، ٣٨)

- تفريق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ما سمّوه ذاتيًا مقوّمًا داخلًا في الحقيقة وما سمّوه عرضيًا خارجًا عن الذات مع كونه لازمًا لها وتفريقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية، ... وبيّن أن هذه الفروق إنّما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصوّر في الأذهان وهو الذي قد يسمّى ماهية وبين ما يوجد في الأعيان وهو الذي قد يسمّى وجودها، وإن ما يتصوّر في النفس من المعاني ويعبّر عنه بالألفاظ له لفظ دلّ عليه بالمطابقة هو الدالّ على تلك الماهية وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية واللفظ المذكور دالّ عليه بالتضمّن وله معنى يلزمه خارج عنه فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها واللفظ يدلّ عليه بالالتزام، وتلك الماهية التي في الذهن هي بحسب ما يتصوّره الذهن من صفات الموصوف تكثر تارة وتقلّ تارة وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة، وأما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلّها لازمة له لا تقوم ذاته مع عدم شيء منها وليس منها شيء يسبق الموصوف في الوجود العيني كما قد يزعمونه من أن الذاتي يسبق الموصوف في الذهن والخارج، وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصوّرة في الذهن كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ. (ب٣، ١٩، ٣٢)

- أما التلمساني ونحوه فلا يفرّق بين ماهية ووجود ولا بين مطلق ومعيّن، بل عنده ما ثم سوى، ولا غير بوجه من الوجوه، وإنما

الكائنات أجزاء منه وأبعاض له بمنزلة أمواج البحر في البحر، وآخر البيت من البيت، فمن شعرهم:

البحر لا شكّ عندي في توحده
وإن تعدّد بالأمواج والزبد

فلا يغرنك ما شاهدت من صور
فالواحد الرب ساري العين في العدد

ومنه:

فما البحر إلّا الموج لا شيء غيره
وإن فرقته كثرة المتعدّد

ولا ريب أن هذا القول هو أحذق في الكفر والزندقة، فإن التميز بين الوجود والماهية، وجعل المعدوم شيئًا أو التميز في الخارج بين المطلق والمعيّن وجعل المطلق شيئًا وراء المعيّنات في الذهن قولان ضعيفان باطلان، وقد عرف من حدّد النظر أن من جعل في هذه الأمور الموجودة في الخارج شيئين (أحدهما) وجودها (والثاني) ذواتها، أو جعل لها حقيقة مطلقة موجودة زائدة على عينها الموجودة فقد غلط غلطًا قويًا، واشتبه عليه ما يأخذه من العقل من المعاني المجرّدة المطلقة عن التعيين، ومن الماهيات المجرّدة عن الوجود الخارجي بما هو موجود في الخارج من ذلك، ولم يدر أن متصوّرات العقل ومقدراته أوسع مما هو موجود حاصل بذاته، كما يتصوّر المعدومات والممتنعات والمشروطات، وبقدر ما لا وجود له البتّة مما يمكن أو لا يمكن، ويأخذ من المعينات صفات مطلقة فيه. فإن الموجودات ذوات متصوّرة فيه، لكن هذا القول أشد جهلًا وكفرًا بالله تعالى، فإن صاحبه لا يفرّق بين المظاهر والظاهر، ولا يجعل الكثرة والتفرقة إلّا في ذهن الإنسان لما كان محجوبًا عن شهود الحقيقة، فلما انكشف غطاؤه عاين أنه لم يكن غير، وأن الرائي عين المرئي والشاهد عين المشهود. (ح، ٢٣، ٢)

- فرّقوا في منطقهم (الفلاسفة) بين الماهية والوجود، وهم لو فسّروا الماهية بما يكون في الأذهان، والوجود بما يكون في الأعيان، لكان هذا صحيحًا لا ينازع فيه عاقل، وهذا هو الذي تخيّلوه في الأصل، لكن توهّموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج، فظنّوا أن في هذا الإنسان المعيّن جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعيّن، مثل كونه حيوانًا وناطقًا وحسّاسًا ومتحرّكًا بالإرادة ونحو ذلك. والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعيّن، كل إسم يتضمّن صفة ليست هي الصفة التي يتضمّنها الاسم الآخر، فالعين واحدة، والأسماء والصفات متعدّدة. وإما إثباتهم أعيانًا قائمة بنفسها في هذه العين المعيّنة فمكابرة للحس والعقل والشرع، فهذا الموجود المعيّن في الخارج هو هو، ليس هناك جوهران إثنان، حتى يكون أحدهما عارضًا للآخر أو معروضًا، بل هناك ذات وصفات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع. (در١، ٢٨٨، ١)

- إنّ ما سمّوه «الماهيّة» أمرٌ يعود إلى ما يُقدّر في الأذهان، لا إلى ما يتحقّق في الأعيان (ر١، ٣٧، ١٧)

- ما يسمّونه (المنطقيون) «ماهيّة» هي ما يتصوّر الذهن، فإنّ أجزاء «الماهية» هي تلك الأمور المتصوَّرة (ر١، ٥٠، ٢٤)

- الماهيّة بمنزلة المدلول عليه بـ«المطابقة»؛ وجزؤها المقوّم لها، الداخل فيها، الذي هو

وصفٌ ذاتي لها، بمنزلة المدلول عليه بـ«التضمّن»؛ واللازم لها، الخارج عنها، بمنزلة المدلول عليه بـ«الالتزام» (ر١، ٥١، ٤)

- إذا أريد بِـ«الماهيّة» ما يُتصوّر في الذهن، وبِـ«الوجود» ما يكون في الخارج فالفرق بين متصوّرات الأذهان وموجودات الأعيان فرق صحيح. وأمّا أن يدّعي أنّ في الخارج جوهرين قائمين بأنفسهما، أحدهما الإنسان المحسوس، والآخر إنسان معقول ينطبق على كل واحد من أفراد الإنسان؛ ويدّعي أنّ الصفات اللازمة التي لا يمكن تحقّق الموصوف إلّا بها منها ما هو داخل مقوّم لماهيته الموجودة في الخارج، ومنها ما هو خارج عارض لماهيّته الموجودة في الخارج، فهذا كلّه باطل (ر١، ٦٣، ٥)

- قولهم (المنطقيون) «إنّ الماهيّة لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها (ر١، ٨٤، ٧)

- لأنّ «الماهيّة» مأخوذة من قولهم «ما هو؟» كسائر الأسماء المأخوذة من الجمل الاستفهاميّة، كما يقولون «الكيفية» و«الأينية» (ر١، ٨٤، ٢٢)

- الفرق الصحيح أنّ «الماهيّة» هي «ما يرتسمُ في النفس من الشيء»، و«الوجود» هو «نفس ما يكون في الخارج منه» (ر١، ٨٦، ١٧)

- ترجع «الماهيّة» و«جزؤها الداخل» و«اللازم الخارج» إلى مدلول «المطابقة» و«التضمّن» و«الالتزام» (ر١، ٨٧، ٢٥)

- «اللازم للماهيّة» و«العرضي اللازم لوجودها» فملخّصه أنّه يمكن أن يفرض في الذهن «ماهيّة» خالية عن هذا اللازم، بخلاف الآخر (ر١، ٨٨، ٧)

- إنّ ما ذكروه (الفلاسفة) من الفرق بين «العرضيّ اللازم» للماهيّة و«الذاتي» لا حقيقة له. فإنّ «الزوجية والفرديّة» للعدد الزوج والفرد مثل «الناطقية» و«الصهالية» للحيوان - الإنسان والفرس (ر١، ٨٨، ٢٢)

- يقولون (الفلاسفة): «الذاتيّ» يتقدّم على الماهيّة في الذهن وفي الخارج، ويسمّونه «الجزء المقوّم لها». ويقولون: أجزاء الماهيّة متقدّمة عليها في الذهن وفي الخارج، لأنّ الماهيّة مركّبة منها، وكل مركّب فإنّه مسبوق بمفرداته (ر١، ٩٠، ٩)

- قالوا (الفلاسفة): «الذاتيات» هي «أجزاء الماهيّة» وهي متقدِّمة عليها في الذهن وفي الخارج. و«الاجزاء» هي هذه الصفات. فجعلوا صفة الموصوف متقدِّمة عليه في الخارج. وهذا ممّا يُعلم بصريح العقل بطلانه (ر١، ٩١، ٤)

- حقيقة قولهم (الفلاسفة) أنّه لا يعلم «الذاتيّ» من «غير الذاتيّ» حتى تُعلم «الماهيّة»، ولا تعلم «الماهيّة» حتّى تُعلم الصفات «الذاتيّة» - التي منها تؤلّف «الماهيّة». وهذا دَور (ر١، ٩٤، ١٢)

- يتوقف معرفة «الذات» - التي هي «الماهيّة» - على معرفة «الذاتيّات»، وتتوقف معرفة «الذاتيات» - أي معرفة كونها هي «الذاتيات» لهذه «الماهيّة» دون غيرها من «اللوازم» - على معرفة «الذات». فيتوقف معرفتها على معرفتها. فلا يُعرف هو ولا يُعرف «الذاتيات» (ر١، ٩٥، ٥)

- إذا جعلت الماهية اسمًا لما في الذهن والوجود اسمًا لما في الخارج لكن كان لفظ الماهية مأخوذًا من قول السائل ما هو وجواب هذا هو القول ما هو وذلك كلام

يتصوّر معناه المجيب غير الماهية عن الصور الذهنية، وأما الوجود فهو تحقّق الشيء في الخارج لكن هؤلاء لم يقتصروا على هذا بل زعموا أن ماهيات الأشياء ثابتة في الخارج وأنها غير الأعيان الموجودة وهذا غلط بالضرورة، فإن المثلّث الذي تعرفه قبل أن تعرف وجوده في الخارج هو المثلّث المتصوّر في الذهن الذي لا وجود له في الخارج وإلّا فمن الممتنع أن تعلم حقيقة المثلّث الموجود في الخارج قبل أن تعلم وجوده في الخارج، فما في الخارج لا تعلم حقيقته حتى تعلم وجوده ولو علمت حقيقته قبل وجوده لم يكن له حقيقة بعد إلّا في الذهن، ومن هذا الباب ظنّ من ظنّ من هؤلاء أن لنا عددًا مجرّدًا في الخارج أو مقدّرًا مجرّدًا في الخارج وكل هذا غلط. (من١، ٢٥٤، ١٨)

ماهية الشيء

- ماهيّة الشيء مباينة لوجوده، فنقول: إما أن تعني بالماهيّة والوجود: الماهية العلمية الذهنية، والوجود العلمي الذهني، وإما أن تعنى بهما الماهية الموجودة في الخارج، والوجود الثابت في الخارج، وإما أن تعنى بالماهية ما في الذهن، وبالوجود ما في الخارج، وإما بالعكس. فإن عني الثاني، فلا ريب أن الذي في الخارج هو الموجود المعيّن، وهو الحقيقة المعيّنة، والماهية المعيّنة، ليس هناك شيئان ثابتان: أحدهما هو الموجود، والآخر ماهيته. ومن قال: إن المعدوم شيء في الخارج، أو أن الماهية مباينة للموجود الخارج، كما قال هذا طائفة من المعتزلة، وقال هذا طائفة من الفلاسفة، فقوله في غاية الفساد، كما هو مبسوط في موضعه. وإن عني بالماهية ما في الذهن، وبالوجود ما في الخارج، فلا ريب أن أحدهما مغاير للآخر، وكذلك بالعكس، وليس هذا مما يتنازع فيه العقلاء، لكن لما غلب على مسمّى الماهية الوجود الذهني، وعلى مسمّى الوجود الثبوت في الخارج، وأحدهما غير الآخر، توهّم من توهّم أن للموجود في الخارج ماهية مغايرة للموجود المعيّن، وهو غلط محض. (در٥، ١٠٢، ٣)

ماهية كلية

- الماهية الكلّية إنما تكون كذلك في الذهن، وما في الذهن لا يوجد في الخارج إلّا معيّنًا، ومعنى وجوده وجود ما يطابقه: مطابقة العلم للمعلوم، والاسم للمسمّى، والإرادة للمراد، وإلّا فعاقل يتصوّر ما يقول لا يقول: إن الكلّيات توجد في الخارج، إلّا إذا أراد به أن ما هو كلّي في الأذهان يكون ثابتًا في الأعيان، لكن معيّنًا. وهؤلاء ينكرون على من يقول: المعدوم شيء ثابت في الخارج. (در٥، ١٢٧، ٣)

ماهية مجرّدة

- الماهية المجرّدة عن الوجود إنما تعقل في العلم الذي يعبّر عنه بالوجود الذهني دون الوجود الخارجي والعلم تابع للمعلوم، فإن لم يكن من الذات الفاعلة سبب اختصاص إحدى الماهيتين فالوجود دون الأخرى ومعلوم أن الفاعل إذا تصوّر ما يريد فعله قبل أن يفعله فلا بدّ من أن يكون فيما يراد فعله سبب يوجب تخصيصه بالإرادة والعبد لإرادته أسباب خارجة توجب التخصيص، وأما الرب

تعالى فلا يخرج عنه إلّا ما هو منه وهو مفعوله فإن لم يكن في ذاته ما يوجب التخصيص امتنع التخصيص منه فامتنع الفعل. (من١، ٤٧، ١)

مباحات

- المباحات إنما تكون مباحة إذا جعلت مباحات فإما إذا اتّخذت واجبات أو مستحبّات كان ذلك دينًا لم يشرّعه الله وجعل ما ليس من الواجبات والمستحبّات منها بمنزلة جعل ما ليس من المحرّمات منها، فلا حرام إلّا ما حرّمه اللّه؛ ولا دين إلّا ما شرّعه اللّه. (رس١، ١٢٥، ١٥)

مباحية

- المباحية لا يميّزون بين الحلال والحرام؛ بل الحلال ما حلّ بأيديهم والحرام ما حرّموه؛ لأنهم ظنّوا مثل هذا الظن الفاسد، وهو أن الحرام قد طبّق الأرض، ورأوا أنه لا بدّ للإنسان من الطعام والكسوة، فصاروا يتناولون ذلك من حيث أمكن. فلينظر العاقل عاقبة ذلك الورع الفاسد، كيف أورث الانحلال عن دين الإسلام؟! (فت٢٩، ٣١٢، ١٣)

مباينة الخالق للمخلوق

- كان ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق وعلوّه بنفسه فوق المخلوقات، وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون إن العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل وأما استواؤه على العرش فهو من الصفات السمعية الخبرية التي لا تعلم إلّا بالخبر وكذلك الأشعري يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ويثبت الاستواء على العرش ويردّ على من تأوّله بالاستيلاء ونحوه مما لا يختصّ بالعرش بخلاف أتباع صاحب الإرشاد فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلّا بالعقل، وكان الأشعري وأئمة أصحابه يقولون إنهم يحتجّون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين والعقل عاضد له معاون فصار هؤلاء يسلكون ما سلكه أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم. فيقولون إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف وإنّما يعتمد في ذلك عندهم على عقلهم ثم ما لم يثبته إما أن ينفوه وإما أن يقفوا فيه ومن هنا طمع فيهم المعتزلة وطمعت الفلاسفة في الطائفتين بإعراض قلوبهم عمّا جاء به الرسول وطلب الهدى من جهته وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل والشرع كفعل المعتزلة والفلاسفة. ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا بل كانوا موافقين لسائر أهل السنّة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقًا والقدح فيما يعارضه ولم يكونوا يقولون إنه لا يرجع إلى السمع في الصفات ولا يقولون الأدلّة السمعية لا تفيد اليقين بل كل هذا مما أحدثه المتأخّرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم، وذلك لأن الأشعري صرّح بأن تصديق الرسول صلّى الله عليه وسلّم ليس موقوفًا على دليل الأعراض وأن الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرمة في دين الرسل، وكذلك غيره ممن يوافقه على نفي الأفعال القائمة به قد يقول

إن هذا الدليل دليل الأعراض صحيح لكن الاستدلال به بدعة ولا حاجة إليه فهؤلاء يقولون إن دلالة السمع موقوفة عليه. (ب٢، ٧، ٢)

مُبْتَدِع

- البدعة هي الدين الذي لم يأمر الله به ورسوله صلّى الله عليه وسلّم. فمن دان دينًا لم يأمر الله ورسوله به فهو مُبتدِع بذلك. (أص، ٤٣، ١٢)

مبتدعة

- المبتدعة: "لم يُثبتوا الحقّ، بل أصلّوا أصولًا تناقض الحقّ، فلم يكفهم أنّهم لم يهتدوا، ولم يدلوا على الحقّ، حتى أصلّوا أصولًا تناقض الحقّ، ورأوا أنها تناقض ما جاء به الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فقدّموها على ما جاء به الرسول صلّى الله عليه وسلّم"... "عمدتهم في الباطن ليست على القرآن والإيمان، ولكن على أصول ابتدعها شيوخهم، عليها يعتمدون في التوحيد، والصفات، والقدر، والإيمان بالرسول صلّى الله عليه وسلّم، وغير ذلك. ثمّ ما ظنّوا أنّه يوافقها من القرآن احتجّوا به، وما خالفها تأوّلوه". (أص، ٣٩، ٧)

مبتدعون

- إن المبتدعين الذين ابتدعوا كلامًا وأصولًا تخالف الكتاب وهي أيضًا مخالفة للميزان وهو العدل فهي مخالفة للسمع والعقل كما ابتدعوا في إثبات الصانع إثباته بحدوث الأجسام وأثبتوا حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض لا تنفكّ عنها، قالوا وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها فهؤلاء إذا حقّق عليهم ما قالوا لم يوجدوا قد أثبتوا العلم بالصانع، ولا أثبتوا النبوّة ولا أثبتوا المعاد وهذه هي أصول الدين والإيمان، بل كلامهم في الخلق والبعث المبدأ والمعاد وفي إثبات الصانع ليس فيه تحقيق العلم لا عقلًا ولا نقلًا. (نبا، ١٤٧، ١٤)

مبدئ معيد

- نقول بأن المبدئ المعيد خلق العالم وأحدثه بإرادة قديمة أزلية أراد بها في القدم إحداث العالم حتى أحدثه قال وقيل في جوابهم إن ذلك المبدأ لا يتغيّر ويتخصّص في القدم إلّا بمعقول يجعله مقصودًا في العلم القديم عند الإرادة القديمة حيث أراده في مدّة العدم السابق لحدوث العالم التي هي مدّة غير متناهية البداية وما لا يعقل ولا يتصوّر لا يعلم وما لا يمكن أن يعلم لا يعلمه عالم لا لأن الله لا يقدر على علمه لكن لأنه في نفسه غير مقدور عليه، ثم ما الذي يقولونه في حوادث العالم من مشيئة الله وإرادته التي بها يقبل الدعاء من الداعي ويحسن إلى المحسن ويسيء إلى المسيء ويقبل توبة التائب ويغفر للمستغفر هل يكون ذلك عنه أو لا يكون، فإن قالوا بأنه لا يكون أبطلوا ذلك الشرع الذي قصدهم نصرته وأبطلوا حكم أوامره ونواهيه وكل ما جاء لأجله من الحثّ على الطاعة والنهي عن المعصية وإن قالوا يكون ذلك بأسره فهل هو بإرادة أم بغير إرادة وكونه بغير إرادة أشنع وإن كان بإرادة فهل هي إرادة قديمة أو محدثة فإن كانت قديمة فالإرادات القديمة غير واحدة وما أظنّهم يقولون إن

المرادات المتكثّرة صدرت عن إرادة واحدة قال وإن قالوا إن ذلك يصدر عنه بإرادات حادثة فقد قالوا بما هربوا منه أوّلًا. (ب٢، ٨٦، ٣)

مبين

- أصول الإسلام أربعة: دالّ ودليل؛ ومبين ومستدلّ. فالدال هو الله، والدليل هو القرآن، والمبين هو الرسول. . . . والمستدلّ هم أولو العلم وأولو الألباب الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم. (نبا، ٣٩، ٣)

متجدّد

- إن قيل المتجدّد هو عدم الأزل أو انقضاء الأزل أو نحو ذلك قيل عدم الأزل ليس شيئًا كان موجودًا فعدم ولا معدومًا فوجد إذ معنى الأزل في الماضي كمعنى الأبد في المستقبل فما ليس بأزلي فهو متجدّد حادث. فإذا قيل يشترط في جواز المتجدّد الحادث تجدّد المتجدّد الحادث كان المعنى أنه يشترط في إمكان الشيء ثبوته ومن المعلوم أن ثبوته كاف في إمكانه. يوضح هذا أن القائل إذا قال كل ما يسمّى متجدّدًا حادثًا إما أن يكون ممكنًا في الأزل وإما أن لا يكون فإذا كان ممكنًا بطل القول بامتناعه في الأزل وإن كان ممتنعًا ثم صار ممكنًا لزم انقلاب الشيء من كونه ممكنًا إلى كونه ممتنعًا من غير تجدّد شيء أصلًا، وإذا كان القول بحدوث الحوادث بلا سبب ممتنعًا لاستلزامه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح فالقول بتجدّد الإمكان والجواز أو حدوث الإمكان والجواز بلا سبب حادث أولى بالامتناع، إذ كانت الحقيقة المحكوم عليها بالجواز والامتناع هي هي بالنسبة إلى كل ما يقدّر في كل وقت وقت وإذا كانت نسبة الحقيقة إلى كل ما يقدّر من الأوقات كنسبتها إلى الوقت الآخر امتنع اختصاص أحد الوقتين لجواز الحقيقة فيه دون الوقت الآخر وإذا امتنع الاختصاص إلّا بمخصّص ولا مخصّص لزم أما الامتناع في جميع الأوقات وهو باطل بالحسّ والإجماع فلزم الإمكان والجواز في جميع الأوقات وهو المطلوب. (ب٢، ٢٥٤، ١٨)

- المراد بالحادث المتنازع فيه الموجود بعد العدم كان ذاتًا قائمة بنفسها أو صفة لغيره كالأعراض. وأما ما لا وجود له كالعدم أو الأحوال عند القائلين بها فإنها غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم كالعالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك، أو النسب والإضافات فإنها عند المتكلّم أمور وهمية لا وجود لها فما تحقّق من ذلك بعد أن لم يكن فيقال له متجدّد ولا يقال له حادث. (ب٤، ١٥، ٧)

- المتجدّد نسبة إضافية بينه وبين العرش بمنزلة المعيّة ويسمّيها ابن عقيل الأحوال، وتجدّد النسب والإضافات متّفق عليه بين جميع أهل الأرض من المسلمين وغيرهم. إذ لا يقتضي ذلك تغيّرًا ولا استحالة. (ح، ٩٤، ١٨)

- لفظ "الحادث" مرادهم به الموجود بعد العدم، سواء كان قائمًا بنفسه كالجوهر، أو صفة لغيره كالأعراض، وسمّى ما ليس بموجود كالأحوال والسلوب والإضافات متجدّدات، وهذا الفرق أمر اصطلاحي، وإلّا فلا فرق بين معنى المتجدّد ومعنى الحادث. وأيضًا فإن "الأحوال" عند القائلين بها، منهم من يقول بوجودها، وقالوا: يصحّ أن تكون معلومة تبعًا لغيرها، وأن يكون وجودها

تبعًا لغيرها. وخالفوا أبا هاشم في قوله: ليست معلومة ولا مجهولة، ولا موجودة ولا معدومة. وأيضًا فالنسب والإضافات عند الفلاسفة قد تكون وجودية، وأما المذاهب فيقال: لفظ "الحوادث" "والمتجدّدات" في لغة العرب يتناول أشياء كثيرة، وربما أفهم أو أوهم في العرف استحالات كالأمراض والغموم والأحزان ونحوها، إذا قيل: فلان حدث به حادث. وكثير منهم يعبّر بالأحداث عن المعاصي والذنوب ونحو ذلك، كما قد عُرف هذا. (در٤، ٢٢، ٨)

متحيّز

- ليس كل متحيّز أمرًا وجوديًّا، فإن العالم متحيّز وليس له حيّز وجودي. (در٤، ١٥٦، ١٣)
- المتحيّز اسم فاعل من تحيّز يتحيّز فهو متحيّز، مثل تعوّذ، وتكبّر، وتجبّر، ونحو ذلك. والحيّز ما يحوز الشيء ويحوطه. والمفهوم من ذلك في اللغة الظاهرة أن يكون هناك شيء موجود يحوز غيره. (در٥، ٥٥، ١٥)

متخيّلات

- المتخيّلات هي مواد القياس الشعري، والمشتبهات هي مواد السوفسطائي. (در٦، ١٩، ١٣)

متشابه

- المتشابه: ما احتاج إلى بيان. (سود، ١٦١، ٨)

متشابهة

- الأقوال المختلفة هنا: هي المتضادّة، والمتشابهة: هي المتوافقة، وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضًا ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضًا: كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضادّ بعضه بعضًا. فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام؛ بل هو مصدّق له. فإن الكلام المحكم المتقن: يصدق بعضه بعضًا، لا يناقض بعضه بعضًا، بخلاف الإحكام الخاص: فإنه ضدّ التشابه الخاص. والتشابه الخاص: هو مشابهة الشيء لغيره من وجه، مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو هو، أو هو مثله. وليس كذلك. والإحكام: هو الفصل بينهما، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر، وهذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما، ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه. ومنهم من يهتدي إلى ذلك. فالتشابه الذي لا يتميّز معه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض. ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وُعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا. فظنّ أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس مثله، وإن كان مشابهًا له من بعض الوجوه. (تد، ٣٩، ١٤)

متضادان

- المتلازمان يمتنع انفراد أحدهما والمتضادان يمتنع اجتماعهما. (من١، ١١٩، ٢٩)

متضادة

- الأقوال المختلفة هنا: هي المتضادّة،

والمتشابهة: هي المتوافقة، وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضًا ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضًا: كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضادّ بعضه بعضًا. فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام؛ بل هو مصدّق له. فإن الكلام المحكم المتقن: يصدق بعضه بعضًا، لا يناقض بعضه بعضًا، بخلاف الإحكام الخاص: فإنه ضدّ التشابه الخاص. والتشابه الخاص: هو مشابهة الشيء لغيره من وجه، مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو هو، أو هو مثله. وليس كذلك. والإحكام: هو الفصل بينهما، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر، وهذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما، ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه. ومنهم من يهتدي إلى ذلك. فالتشابه الذي لا يتميّز معه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض. ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وُعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا. فظنّ أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس مثله، وإن كان مشابهًا له من بعض الوجوه. (تد، ٣٩، ١٤)

متفلسفة

- أهل الكلام أصل كلامهم في الجواهر والأعراض مبني على مخالفة الحسّ والعقل فإنهم يقولون إنّا لا نشهد بل ولا نعلم في زماننا حدوث شيء من الأعيان القائمة بنفسها، بل كل ما نشهد حدوثه بل كل ما حدث من قبل أن يخلق آدم إنّما تحدث أعراض في الجواهر التي هي باقية لا تستحيل قط بل تجتمع وتتفرّق والخلق عندهم الموجود في زماننا وقبل زماننا إنّما هو جمع وتفريق لا ابتداع عين وجوهر قائم بنفسه ولا خلق لشيء قائم بنفسه لا إنسان ولا غيره وإنما يخلق أعراضًا، ويقولون إن كل ما نشاهده من الأعيان فإنها مركّبة من جواهر كل جوهر منها لا يتميّز يمينه عن شماله وهذا مخالفة للحسّ والعقل كالأول. ويقول كثير منهم أن الأعراض لا تبقى زمانين ويقولون إنه لا يفنى ويعدم في زمانين شيء من الأعيان بل كما لا يحدث شيء من الأعيان لا يفنى شيء من الأعيان فهذا أصل علمهم ودينهم ومعقولهم الذي بنوا عليه حدوث العالم وإثبات الصانع وهو مخالف للحسّ والعقل. ويقول الذين يثبتون الجوهر الفرد أن الفلك والرحاء وغيرهما يتفكّك كلما استدار ويقول كثير منهم أن كل شيء فإنه يمكن رؤيته وسمعه ولمسه إلى غير ذلك من الأمور التي جعلوها أصول علمهم ودينهم، وهي مكابرة للحسّ والعقل، والمتفلسفة أضلّ من هؤلاء فإنهم يجعلون ما في الذهن ثابتًا في الخارج فيدعون أن ما يتصوّره العقل من المعاني الغائبة الكلّية موجودة في الجواهر قائمة بأنفسها إما مجرّدة عن الأعيان وإمّا مقترنة بها، وكذلك العدد والمقدار والخلاء والدهر والمادة يدّعون وجود ذلك في الخارج وكذلك ما يثبتونه من العقول. والعلّة الأولى الذي يسمّيه متأخّروهم واجب الوجود

وعامة ما يثبتونه من العقليات إنّما يوجد في الذهن، فالذي لا ريب في وجوده نفس الإنسان وما يقوم بها ثم ظنّوا ما يقوم بها من العقليات موجودًا في الخارج، فكان إفسادهم للعقل أعظم كما أن إفساد المتكلّمين للحسّ أعظم، مع أن هؤلاء المتفلسفة عمدتهم هي العلوم العقلية، والعقليات عندهم أصحّ من الحسّيات وأولئك المتكلّمون أصول علمهم هي الحسّيات ثم يستدلّون بها على العقليات. (نبا، ٢٨٦، ٣)

متكلم

- قالت المعتزلة: المتكلّم من فعل الكلام ولو أنه أحدثه في غيره، ليقولوا إن الله يخلق الكلام في غيره وهو متكلّم به. وقالت الكلابية: المتكلّم من قام به الكلام وإن لم يكن متكلّمًا بمشيئته وقدرته ولا فعل فعلًا أصلًا بل جعلوا المتكلّم بمنزلة الحي الذي قامت به الحياة، وإن لم تكن حياته بمشيئته ولا قدرته ولا حاصلة بفعل من أفعاله. وأما السلف وأتباعهم وجمهور العقلاء فالمتكلّم المعروف عندهم من قام به الكلام وتكلّم بمشيئته وقدرته، لا يعقل متكلّم لم يقم به الكلام ولا يعقل متكلّم بغير مشيئته وقدرته، فكان كل من تينك الطائفتين المبتدعتين أخذت بعض وصف المتكلّم. المعتزلة أخذوا أنه فاعل والكلابية أخذوا أنه محل الكلام، ثم زعمت المعتزلة أنه يكون فاعلًا للكلام في غيره وزعموا هم ومن وافقهم من اتباع الكلابية كأبي الحسن وغيره أن الفاعل لا يقوم به الفعل، وكان هذا مما أنكره السلف وجمهور العقلاء، وقالوا لا يكون الفاعل إلّا من قام به الفعل، وأنه يفرّق بين الفاعل والفعل والمفعول وذكر البخاري في كتاب خلق أفعال العباد إجماع العلماء على ذلك. والذين قالوا إن الفاعل لا يقوم به الفعل وقالوا مع ذلك أن الله فاعل أفعال العباد كأبي الحسن وغيره أن يكون الرب هو الفاعل لفعل العبد وأن العبد لم يفعل شيئًا وأن جميع ما يخلقه العبد فعل له، وهم يصفونه بالصفات الفعلية المنفصلة عنه ويقسّمون صفاته إلى صفات ذات وصفات أفعال، مع أن الأفعال عندهم هي المفعولات المنفصلة عنه، فلزمهم أن يوصف بما خلقه من الظلم والقبائح مع قولهم أنه لا يوصف بما خلقه من الكلام وغيره فكان هذا تناقضًا منهم تسلّطت به عليهم المعتزلة. ولما قرّروا ما هو من أصول أهل السنّة وهو أن المعنى إذا قام بمحل اشتقّ له منه اسم ولم يشتق لغيره منه اسم كاسم المتكلّم نقض عليهم المعتزلة ذلك باسم الخالق والعادل فلم يجيبوا عن النقض بجواب سديد. (سلف، ٢٧، ٢٠)

متكلمة أهل الإثبات

- متكلّمة أهل الإثبات، مثل الكلابية والكرّامية والأشعرية إنما قُبِلوا واتُّبِعوا واستُحْمِدوا إلى عموم الأمة بما أثبتوه من أصول الإيمان من إثبات الصانع وصفاته، وإثبات النبوّة، والردّ على الكفّار من المشركين وأهل الكتاب وبيان تناقض حججهم وكذلك استحمدوا بما ردّوه على الجهمية والمعتزلة والرافضة والقدرية من أنواع المقالات التي يخالفون فيها أهل السنّة والجماعة. فحسناتهم نوعان: إما موافقة أهل السنّة والحديث، وإمّا الردّ على من خالف السنّة والحديث ببيان تناقض

حججهم. ولم يتبع أحد مذهب الأشعري ونحوه إلّا لأحد هذين الوصفين، أو كلاهما. وكل من أحبّه وانتصر له من المسلمين وعلمائهم فإنما يحبه وينتصر له بذلك. (نقض، ١٠، ١٥)

متكلمون

- قالوا (المتكلّمون) صفات الأجسام أعراض أي أنها تعرض فتزول فلا تبقى بحال بخلاف صفات الله فإنها باقية، وأما ما اعتمد عليه طائفة منهم أن العرض لو بقي لم يمكن عدمه لأن عدمه إما أن يكون بإحداث ضدّ أو بفوات شرط أو اختيار الفاعل وكل ذلك ممتنع، فهذه العمدة لا يختارها آخرون منهم بل يجوّزون أن الفاعل المختار يعدم الموجود كما يحدث المعدوم، ولا يقولون إن عدم الأجسام لا يكون إلّا بقطع الأعراض عنها كما قاله أولئك ولا بخلق ضدّ هو الفناء لا في محل كما قاله من قاله من المعتزلة. وأما جمهور عقلاء بني آدم فقالوا هذه مخالفة للمعلوم بالحسّ، والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفي صفات الرب مطلقًا أو نفي بعضها لأن الدالّ عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضًا في غاية الفساد والضلال ولهذا التزموا القول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله في الآخرة وعلوّه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طرد مقدّمات هذه الحجّة التي جعلها المعتزلة ومن اتّبعهم أصل دينهم فهذه داخلة فيما سمّاه هؤلاء أصول الدين ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرّعه الله لعباده. وأما الدين الذي قال الله فيه ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ (الشورى: ٢١) فذاك له أصول وفروع بحسبه. (ب١، ٢١، ٧)

متلازمان

- المتلازمان يمتنع انفراد أحدهما والمتضادان يمتنع اجتماعهما. (من١، ١١٩، ٢٩)

مُتَوَلّ

- إنّ الأئمة متّفقون، على أنّه لا بدّ في المتولّي، من أن يكون عدلًا أهلًا للشهادة؛ واختلفوا في اشتراط العلم: هل يجب أن يكون مجتهدًا، أو يجوز أن يكون مقلّدًا، أو الواجب تولية الأمثل فالأمثل، كيفما تيسّر؟ (ش، ٢١، ٤)

مثل

- المطلق بشرط الإطلاق كإنسان مطلق بشرط الإطلاق وحيوان مطلق بشرط الإطلاق وجسم مطلق بشرط الإطلاق ووجود مطلق بشرط الإطلاق لا يكون إلّا في الأذهان دون الأعيان، ولما أثبت قدماؤهم الكلّيات المجرّدة عن الأعيان التي يسمّونها المثل الأفلاطونية أنكر ذلك حذاقهم وقالوا هذه لا تكون إلّا في الذهن ثم الذين ادّعوا ثبوت هذه الكلّيات في الخارج مجرّدة قالوا إنها مجرّدة عن الأعيان المحسوسة ويمتنع عندهم أن تكون هذه هي المبدعة للأعيان، بل يمتنع أن تكون شرطًا في وجود الأعيان فإنها إما أن تكون صفة للأعيان أو جزءًا منها وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف وجزء

الشيء لا يكون خالقًا للجملة، فلو قدّر أن في الخارج وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدعًا لغيره من الموجودات بل أن يكون شرطًا في وجود غيره. فإذن تكون المحدثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق إن قيل إن له وجودًا في الخارج، فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشدّ الناس إنكارًا على من جعل وجود هذه الكلّيات المطلقة المجرّدة عن الأعيان خارجًا عن الذهن، وهم قد قرّروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم، لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم إلى واجب وممكن وعلّة ومعلول وقديم ومحدث، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام. فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن الوجود هو الواجب فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية ويعبّرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضًا لشيء من الماهيات والحقائق وهذا التعبير مبني على أصلهم الفاسد، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج بناء على أنه في الخارج وجود الشيء غير حقيقته فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة ويفارقها أخرى ومن هنا فرّقوا في منطقهم بين الماهية والوجود، وهم لو فسّروا الماهية بما يكون في الأذهان والوجود بما يكون في الأعيان لكان هذا صحيحًا لا ينازع فيه عاقل وهذا هو الذي تخيّلوه في الأصل، لكن توهّموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج فظنّوا أن في هذا الإنسان المعيّن جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعنى المعيّن مثل كونه حيوانًا وناطقًا وحسّاسًا ومتحرّكًا بالإرادة ونحو ذلك، والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعيّن كل إسم يتضمّن صفة ليست هي الصفة التي يتضمّنها الإسم الآخر فالعين واحدة والأسماء والصفات متعدّدة، وأما إثباتهم أعيانًا قائمة بنفسها في هذه العين المعيّنة فمكابرة للحسّ والعقل والشرع. فهذا الموجود المعيّن في الخارج هو هو ليس هناك جوهران إثنان حتى يكون أحدهما عارضًا للآخر أو معروضًا بل هناك ذات وصفات. (ب١، ١٧٣، ١)

- المثل في الأصل هو الشبيه وهو نوعان، لأن القضية المعيّنة إما أن تكون شبهًا معيّنًا أو عامًّا كليًّا، فإن القضايا الكلية التي تعلم وتقال هي مطابقة مماثلة لكل ما يندرج فيها، وهذا يسمّى قياسًا في لغة السلف واصطلاح المنطقيين، وتمثيل الشيء المعيّن بشيء معيّن هو هو أيضًا يسمّى قياسًا في لغة السلف واصطلاح الفقهاء، وهو الذي يسمّى قياس التمثيل. (فت١٤، ٥٤، ٤)

مُثل أفلاطونية

- لما أثبت قدماؤهم الكلّيات المجرّدة عن الأعيان التي يسمّونها "المُثل الأفلاطونية" أنكر ذلك حُذّاقهم، وقالوا: هذه لا تكون إلّا في الذهن، ثم الذين ادّعوا ثبوت هذه الكلّيات في الخارج مجرّدة قالوا: إنها مجرّدة عن الأعيان المحسوسة، ويمتنع عندهم أن

تكون هذه هي المبدعة للأعيان، بل يمتنع أن تكون شرطًا في وجود الأعيان، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان، أو جزءًا منها. وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف، وجزء الشيء لا يكون خالقًا للجملة، فلو قدر أن في الخارج وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدعًا لغيره من الموجودات، بل امتنع أن يكون شرطًا في وجود غيره، فإذن تكون المحدثات والممكنات، المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق، إن قيل: إن له وجودًا في الخارج، فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشدّ الناس إنكارًا على من جعل وجود هذه الكلّيات المطلقة المجرّدة عن الأعيان خارجًا عن الذهن؟ وهم قد قرّروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه، فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم، لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم إلى واجب وممكن، وعلّة ومعلول، وقديم ومحدث. ومَورِد التقسيم مشترك بين الأقسام. فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن هو الوجود الواجب، فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، ويعبّرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضًا لشيء من الماهيات والحقائق. وهذا التعبير مبني على أصلهم الفاسد، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج، بناء على أنه في الخارج وجود الشيء غير حقيقته، فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة، ويفارقها أخرى. (در١، ٢٨٦، ١٥)

مجربات

- «المجرّبات»، فعامة الناس قد جرّبوا أنّ شرب الماء يحصل معه الريّ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت (ر١، ١٠٧، ٨)

مجسّمة

- النزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته، يقع من جهة المعنى في شيئين: أحدهما: أنهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين. فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنه جسم لزمه التمثيل. ولهذا كان أولئك يسمّون المثبتين للجسم مشبّهة، بحسب ما ظنّوه لازمًا لهم، كما يسمّي نفاة الصفات لمثبتيها مشبّهة ومجسّمة، حتى سمّوا جميع المثبتة للصفات مشبّهة ومجسّمة وحشوية، وغثاء، وغثراء، ونحو ذلك، بحسب ما ظنّوه لازمًا لهم. لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم، لم يجز نسبتها إليه على أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها، دلّ على فساد قوله. (در٤، ١٤٨، ١)

مجموع

- يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيًا في المجموع وإذا كان المجموع ممكنًا في نفسه فهو مفتقر إلى غيره فما يفتقر إليه المجموع إمّا أن يكون هو المجموع أو داخلًا فيه أو خارجًا منه. والأول محال وإلّا لكان الشيء علّة لنفسه والثاني محال وإلّا لكان بعض

الأجزاء كافيًا في المجموع لأن المجموع إذا كان ممكنًا وإنما يفتقر إلى البعض لزم أن يكون البعض هو المقتضى للمجموع. فيلزم أن يكون مقتضيًا لنفسه ولعلّته، وإن كان ما يفتقر إليه المجموع خارجًا عن المجموع فهو المطلوب. وهذا التحرير يوجب أن يكون البعض علّة فاعلة للمجموع والعلّة الفاعلة كافية للمجموع. (ب٣، ١٦٧، ٢)

- المجموع إذا لم يكن علّة فاعلة بل هو معلول مفتقر فبعضه أولى أن لا يكون علّة فاعلة، بل معلول مفتقر، فعلم أن مجموع الممكنات إذا كان مفتقرًا إلى المؤثّر فكل من أبعاض المجموع أولى بالافتقار إلى المؤثّر، فتبيّن أن كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر إلى المؤثّر. (ب٣، ١٨٣، ٢)

- الجملة والكل والمجموع شيء واحد بخلاف ما إذا أريد بالكل كل واحد واحد فإن الجملة لا تجب بكل واحد واحد إنما تجب بمجموع الآحاد كالعشرة لا تحصل بكل فرد فرد من أفرادها، وكذلك سائر المركّبات وإنما يحصل المركّب بمجموع أجزائه التي من جملتها الهيئة الاجتماعية إن جعلت الهيئة الاجتماعية أمرًا وجوديًا وإن لم تجعل كذلك لم يحتج إلى هذا بل يقال المجموع هو الآحاد بأسرها، وليس هنا غير الآحاد. (ب٣، ٢٠٨، ١٢)

- لا نسلّم أن المجموع له وجود يزيد على الآحاد. (در٣، ٢١٩، ١٣)

- إذا قُدّر أن المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية أمر مغاير للأفراد، فالواحد من تلك الأفراد إذا كان علّة للهيئة الاجتماعية، فالعلّة مغايرة للمعلول، ليست العلّة بعض المعلول. وهذا بيّن إذا تصوّره المتصوّر معلوم بالبديهة. ولكن لفظ المجموع فيه إجمال قد يُعنى به الأفراد المجتمعة، وقد يُعنى به اجتماعها، وقد يعنى به الأمران. ومعلوم أنه يمتنع أن يكون بعض الأفراد المجتمعة علّة لكل من الأفراد المجتمعة، وهذا هو المطلوب. وأما الإجتماع إذا قُدِّر أنه مغاير للأفراد فالواحد منها يكون علّة لذلك الاجتماع المغاير لذلك المفرد وغيره، وإن أريد الإفراد والاجتماع كان الاجتماع جزءًا من أجزاء المجموع، فيكون الواحد من ذلك المجموع علّة لسائر الأجزاء، وهذا ممكن، فالواجب سبحانه وتعالى هو المبدع لسائر الموجودات، ومبدع للاجتماع الحاصل منها ومنه إذا قدر ذلك الاجتماع مغايرًا للأفراد، لكن ذلك الاجتماع هو من جملة سائر الموجودات. (در٣، ٢١٩، ١٤)

- قول القائل: كل ممكن فهو مفتقر إلى علّة خارجة عنه قضية بديهية ضرورية بعد تصوّرها، فإن المعني بالممكن ما لا يوجد بنفسه بل لا بدّ له من موجد مقتض، سواء سُمّي فاعلًا، أو علّة فاعلة، أو مؤثّرًا. وإذا كان كذلك فإذا كان المجموع ممكنًا لا يوجد بنفسه لم يكن له بدّ من موجد يوجده، وقد عُلم أن المجموع لا يوجد بنفسه، إذ لو كان كذلك لكان واجبًا بنفسه. ومن المعلوم بالضرورة أن المجموع الذي هو الأفراد واجتماعها إذا لم يكن موجدًا مقتضيًا فبعض المجموع أولى أن لا يكون مقتضيًا موجدًا، فإنه من المعلوم ببدائه العقول أن المجموع إذا لم يجز أن يكون موجدًا ولا مقتضيًا ولا فاعلًا ولا علّة فاعلة، فبعضه أولى أن لا

يكون كذلك، فإن المجموع يدخل فيه بعضه، فإذا كان بجميع أبعاضه لا يكفي في الاقتضاء والفعل والإيجاد، فكيف يكفي بعضه في ذلك؟ وهذا دليل مستقلّ في هذا المقام. وهو أن المجموع إذا لم يكن علّة فاعلة، بل هو معلول مفتقر، فبعضه أولى أن لا يكون علّة فاعلة، بل معلول مفتقر، فعُلم أن مجموع الممكنات إذا كان مفتقرًا إلى المؤثّر. فكل من أبعاض المجموع أولى بالافتقار إلى المؤثّر. فتبيّن أن كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر إلى المؤثّر، وهو المطلوب، ولله الحمد والمنّة. (در٣، ٢٣٠، ١٥)

- لفظ "المجموع" فيه إجمال يُراد به نفس الهيئة الاجتماعية، ويراد به جميع الأفراد، ويراد به المجموع. (در٣، ٢٣١، ١٤)

مجوس

- أما المجوس: فهم يقولون بالأصلين: النور والظلمة. ويقولون الظلمة خلقت الشر، والنور خلق الخير ولهم في الظلمة قولان قيل: قديمة أزلية، وقيل: بل محدثة عن النور، وقيل عنهم: إن النور فكر فكرة ردية. فحدثت الظلمة. وهم يجعلون الظلمة شريكًا لله في خلق العالم فقد نقلوا عنهم أن الظلمة عندهم هي الشيطان إبليس فجعلوا إبليس شريكًا لله في الخلق. هذا على قول من يقول الظلمة محدثة والقول الآخر أنها قديمة أزلية. فهذا أعظم شركًا. وهذا الشرك لا يعرف في العرب بل العرب كانت مقرّة بأن الله خالق كل شيء. ولهذا إنما يذكر مثل هذا القول عن الزنادقة. كما ذكر بعض المفسّرين كابن السائب في قوله ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ﴾ (الأنعام: ١٠٠) قال: نزلت في الزنادقة، أثبتوا الشركة لإبليس في الخلق، فقالوا: الله خالق النور والناس والدواب والأنعام، وإبليس خالق الظلمة والسباع والحيّات والعقارب. ومعلوم أن هذا القول هو معروف عن المجوس. وليس هو معروفًا عن مشركي العرب. فتبيّن أن المجوس أعظم شركًا من مشركي العرب والهند ونحوهم ممن يقولون: إن الله خالق كل شيء. وهم أيضًا من عباد ما سوى الله. يعبدون الشمس والقمر والنيران وكانت لهم بيوت عظيمة للنار يعبدونها. وهذا عبادة للعلويات والسفليات من جنس إشراك قوم إبراهيم الذين كانوا يعبدون الكواكب، ويعبدون الأصنام الأرضية وهذا الشرك أعظم نوعي شرك أهل الأرض. (ج، ١٢٧، ٢)

- أما المجوس فلم يكن عندهم شيء من آثار الأنبياء، بل كانوا يستحلون نكاح ذوات المحارم، ولهذا اتّفق الصحابة على تحريم ذبائحهم ومناكحتهم وأنهم ليسوا من أهل الكتاب، وتكلّموا في جبنهم لأجل الأنفحة، لأن ذبائحهم كذبائح المشركين، وجبنهم كجبن المشركين، ولهذا لما بلغ أحمد أن أبا ثور يجعلهم من أهل الكتاب ويبيح ذبائحهم دعا عليه أحمد، وذكر إجماع الصحابة على خلاف ذلك، وهذا القول قول محدث في الإسلام، وهو قول أبي ثور وداود وابن حزم، وحكي قولًا للشافعي، وجعل ابن حزم بينهم زرادشت، واحتجّوا بما روي عن علي: أنهم كان لهم كتاب، فلما استحلّوا نكاح ذوات المحارم رفع ذلك الكتاب. والإمام أحمد ضعف هذا الحديث وبتقدير صحته فإذا رفع الكتاب ولم يبق من يعرفه ولا هم

مستمسكين بشيء من شرائعه لم يكونوا من أهل الكتاب، ولم يكونوا خيرًا من العرب المشركين فإنهم كانوا على ملّة إبراهيم. ثم لما بدّلوها لم ينفعهم ما كانوا عليه قبل الشرك، ولم يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين أنهم جعلوا زرادشت نبيًّا صادقًا، بل المشهور عنه: أنّه من الكذّابين. (ج، ١٣٠، ١٨)

محال لذاته

- أما المحال لذاته مثل كون الشيء الواحد موجودًا معدومًا فهذا لا حقيقة له ولا يتصوّر وجوده ولا يسمّى شيئًا باتّفاق العقلاء. (من١، ٢١٣، ١٩)

محبة

- المحب المريد لم يطلب إرادته لما سواه، بل كان هو أقصى مراده، وإنما يكون الشيء مرادًا محبوبًا لما للمحب المريد في الاتصال بذلك من السرور واللذّة، إذ المحبة لا تكون إلّا لما يلائم المحب، فما يحصل عند ذكره ومعرفته والنظر إليه من اللذّة هو مطلوب المحب المريد المحب لذاته. (در٦، ٦٣، ١٤)
- حقيقة المحبة لا تتمّ إلّا بموالاة المحبوب، وهو موافقته في حب ما يحب، وبغض ما يبغض. والله يحب الإيمان والتقوى، ويبغض الكفر والفسوق والعصيان. (ع، ١٠٥، ١٤)
- المحبة لله نوعان: محبة له نفسه، ومحبه له لما فيه من الإحسان، وكذلك الحمد له نوعان: حمد له على ما يستحقّه نفسه، وحمد على إحسانه إلى عبده، فالنوعان للرضا كالنوعين للمحبة. (فت١٠، ٤٧، ١٨)
- المعلوم أن الفرق بين مطلق الإرادة وبين المحبة موجود في الناس وغيرهم، فالإنسان يريد كل ما يفعله باختياره وإن كان في ذلك ما هو بغيض إليه مكروه له يريده لأنه وسيلة إلى ما هو محبوب له، كما يريد المريض تناول الدواء الذي يكرهه ويتألّم منه لأنه وسيلة إلى ما يحبه من العافية وإلى زوال ما هو أبغض إليه من الألم. (من٣، ٨١، ٣٣)

محبة لله

- أما المحبة لله والتوكّل عليه والإخلاص له ونحو ذلك فهذه كلها خير محض، وهي حسنة محبوبة في حق كل واحد من النبيّين والصديقين والشهداء والصالحين ومن قال إن هذه المقامات تكون للعامة دون الخاصة فقد غلط في ذلك إن أراد خروج الخاصة عنها: فإن هذه لا يخرج عنها مؤمن قط، وإنما يخرج عنها كافر أو منافق. (فت١٠، ١٧، ١٢)

مُحْتَسِبْ

- أمّا المُحْتَسِبْ فله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم، وكثير من الأمور الدينيّة هو مشترك بين ولاة الأمور، فمن أدّى فيه الواجب وجبت طاعته فيه، فعلى المُحْتَسِبْ أن يأمر العامة بالصلوات الخمس في مواقيتها، ويعاقب من لم يصلِّ بالضرب والحبس، وأمّا القتل فإلى غيره، ويتعهّد الأئمة والمؤذنين، فمن فرَّط منهم فيما يجب من حقوق الإمامة أو خرج عن الأذان المشروع ألزمه بذلك، واستعان فيما يعجز عنه بوالي الحرب والحكم وكل مطاع يعين على ذلك، وذلك أنّ الصلاة هي أعرف المعروف من الأعمال، وهي عمود الإسلام

وأعظم شرائعه، وهي قرينة الشهادتين، وإنّما فرضها الله ليلة المعراج، وخاطب بها الرسول بلا واسطة، لم يبعث بها رسولًا من الملائكة، وهي آخر ما وصَّى به النبي صلى الله عليه وسلم أمّته، وهي المخصوصة بالذكر في كتاب الله تخصيصًا بعد تعميم. (حس، ١٦، ٥)

- يأمر المُحْتسِبُ بالجمعة والجماعات، وبصدق الحديث، وأداء الأمانات، وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة، وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان، والغش في الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك. (حس، ١٧، ٩)

مُحدَث

- الخلق يتضمّن الحدوث والتقدير، ففيه معنى الإبداع والتقدير، وإذا علمت أن الممكن لا بدّ له من مرجّح يجب به، وإلّا لم يكن موجودًا بل يبقى معدومًا على أصحّ القولين، أو متردّدًا بين الوجود والعدم على الآخر، فالمحدَث لا بدّ له من فاعل يستغني به المفعول فيكون به، وإلّا بقي مفتقرًا إلى غيره، وإذا قدر محدثه أيضًا فهو أيضًا محدث لم يستغن به، لأن ذلك المحدث مفتقر إلى غيره، فالمفتقر إليه مفتقر إلى ذلك الغير، الذي هو الأول مفتقر إليه بطريق الأوْلَى، فلا توجد الحوادث إلّا بفاعل قديم غير محدث، فهذه طرق متعدّدة يثبت بها الموجود الواجب بنفسه القديم. (در٣، ١١٤، ٤)

- طبيعة المحدَث تستلزم كونه مخلوقًا ممكنًا، وطبيعة الممكن إذا وجد تستلزم الافتقار إلى غير ممكن، والطبيعة لازمة للمجموع، فيستحيل وجود الطبيعة منفكَّة عن لازمها، فلا يكون مجموع الممكنات إلّا مفتقرًا إلى غيره، كما لا يكون كل فرد منها إلّا مفتقرًا إلى غيره، ولا يكون مجموع المخلوقات إلّا حادثة وممكنة، كما لا يكون كل منها إلّا حادثًا ممكنًا كذلك في المعنى. (در٩، ١٤٠، ١١)

- العلم بأن المُحدَث لا بدّ له من مُحدِث هو علم فطري، ضروري في المعينات الجزئية، وأبلغ مما هو في القضية الكلية، فإن الكلّيات: إنما تصير كلّيات في العقل بعد استقرار جزئياتها في الوجود، وكذلك عامة القضايا الكلية؛ التي يجعلها كثير من النظّار المتكلّمة والمتفلسفة أصول علمهم، كقولهم: الكل أعظم من الجزء أو النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك، فإنه أي كلّي تصوّره الإنسان علم أنه أعظم من جزئيه، وإن لم تخطر له القضية الكلية كما يعلم أن بدن الإنسان بعضه أكثر من بعض وأن الدرهم أكبر من بعضه، وأن المدينة أكثر من بعضها وأن الجبل أكبر من بعضه، وكذلك النقيضان وهما: الوجود والعدم، فإن العبد إذا تصوّر وجود أي شيء كان وعدمه: علم أن ذلك الشيء لا يكون موجودًا معدومًا في حالة واحدة وأنه لا يخلو من الوجود والعدم، وهو يقضي بالجزئيات المعيّنة، وإن لم يستحضر القضية الكلية، وهكذا أمثال ذلك. (فت١، ٤٧، ١٣)

محدثات

- معلوم أن المحدثات لا بدّ لها من محدِث، والعلم بذلك ضروري كما قد بيِّن، ولا بدّ

من محدِث لا يكون محدَثًا، وكل محدَث ممكن، والممكنات لا بدّ لها من واجب، وكل محدَث وممكن فقير مربوب مصنوع، والمفتقرات لا بدّ لها من غنى. والمربوبات لا بدّ لها من رب، والمخلوقات لا بدّ لها من خالق. (در٣، ٢٦٥، ١٦)

محدود

- لا يجوّزون أن يُذكرَ في الحد ما يعمّ المحدود وغيره، سواء سمّي "جنسًا" أو "عرضًا عامًا"، وإنّما يحدّون بما يلازم المحدود "طردًا وعكسًا" (ر١، ٤٣، ١)
- يتأتى ضبط آحادِ المحدود بصفة واحدة تشترك فيها جملة الآحاد، نحو تحديد «العلم» بـ«المعرفة» و«الشيئية» بـ«الوجود» (ر١، ٤٥، ٢٧)
- المحدود الموصوف الذي مُيِّزَ بالاسم أو الحدّ عن غيره قد يكون ثابتًا في الخارج، وقد يكون ثابتًا في نفس المتكلّم بالاسم أو الحدّ وهو يظن ثبوته في الخارج وليس كذلك (ر١، ٥٥، ١١)
- إذا كان كل من المحدود والمسمّى متصوّرًا بدون الاسم والحدّ، وكان تصوّر المسمّى والمحدود مُشترَطًا في دلالة الحدّ والاسم على معناه، امتنع أن تُتصورَ المحدوداتُ بمجرّد الحدود، كما يمتنع تصوّر المسمّيات بمجرّد الأسماء (ر١، ٥٨، ٢٢)
- إن لم يعلم المستمعُ أنّ المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوّره، وإن علمَ أنّه موصوف بها كان قد تصوّره بدون الحدّ (ر١، ٦٣، ٤)
- من تصوّر المحدود بنفسه فلا بد أن يتصوّر ما يختصّه ويميّزه عن غيره. وهذا لا يحتاج في تصوّره إلى حد، ولكن يترجم له الاسم الدال عليه ويميّز له المسمّى عن غيره، لكن الحد يكون منبّهًا له على الحقيقة كما ينبّهه الاسم إذا كان عارفًا بمسمّاه (ر١، ٨٠، ١)

محرّم

- المحرّم "نوعان": نوع لعينه كالميتة، ونوع لكسبه كالربا والمغصوب. (فت١٤، ٤٤، ١٢)

محرّمات

- المحرّمات جميعها من الكفر والفسوق والعصيان التي يفعلها العبد لجهله أو لحاجته، فإنه إذا كان عالمًا بمضرّتها وهو غني عنها، امتنع أن يفعلها، والجهل أصله عدم، والحاجة أصلها العدم، فأصل وقوع السيّئات منه هو عدم العلم والغنى. (تو، ٥٥، ١١)

محرّمات بالصهر

- أما "المحرّمات بالصهر" فيقول: كل نساء الصهر حلال له، إلّا أربعة أصناف، بخلاف الأقارب. فأقارب الإنسان كلهن حرام؛ إلّا أربعة أصناف. وأقارب الزوجين كلهن حلال؛ إلّا أربعة أصناف، وهن حلائل الآباء، والأبناء، وأمهات النساء، وبناتهن. فيحرّم على كل من الزوجين أصول الآخر وفروعه. يحرّم على الرجل أم امرأته؛ وأم أمها وأبيها وإن علت. وتحرّم عليه بنت امرأته، وهي الربيبة، وبنت بنتها وإن سفلت، وبنت الربيب أيضًا حرام؛ كما نصّ عليه الأئمة المشهورون: الشافعي وأحمد وغيرهما، ولا أعلم فيه نزاعًا. ويحرّم عليه

أن يتزوّج بامرأة أبيه وإن علا؛ وامرأة ابنه وإن سفل. (فت٣٢، ٦٥، ١٠)

محرّمات بالنسب

- أما المحرّمات "بالنسب" فالضابط فيه أن جميع أقارب الرجل من النسب حرام عليه؛ إلّا بنات أعمامه؛ وأخواله وعمّاته، وخالاته. (فت٣٢، ٦٢، ٤)

محسن

- المحسن الذي يحسن لا لعوض يناله منك. فهذا إنما عمل لحاجته ومصلحته، وهو انتفاعه بالإحسان. وما يحصل له بذلك مما تحبّه نفسه من الأجر، أو طلب مدح الخلق، وتعظيمهم، أو التقرّب إليك، إلى غير ذلك. (فت١، ٤٠، ١٦)

محكم

- المحكم: ما استقلّ بنفسه ولم يحتج إلى بيان. (سود، ١٦١، ٧)

محمول ذاتي

- يقولون (المنطقيون): المحمول الذاتي هو داخل في حقيقة الموضوع، أي: الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف (ر١، ٨٣، ٥)

مخاطبة

- للمخاطبة طرق: - منها: أن نسلك في الكلام بين أهل الملل وغيرهم - من المشركين والصابئين والمتفلسفة والبراهمة وغيرهم - نظير الكلام بين المسلمين وأهل الكتاب. فنقول: من المعلوم لكل عاقل له أدنى نظر وتأمّل: أن أهل الملل أكمل في العلوم النافعة، والأعمال الصالحة؛ ممن ليس من أهل الملل؛ فما من خير يوجد عند غير المسلمين من أهل الملل: إلّا عند المسلمين ما هو أكمل منه، وعند أهل الملل ما لا يوجد عند غيرهم. (فت٤، ٢١٠، ٣)

مخالف الإجماع

- من كفّر مخالف الإجماع إنما يكفّره إذا بلغه الإجماع المعلوم، وكثير من الإجماعات لم تبلغ كثيرًا من الناس وكثير من موارد النزاع بين المتأخّرين، يدّعي أحدهما الإجماع في ذلك، إما أنه ظنّي ليس بقطعي، وإما أنه لم يبلغ الآخر، وإمّا لاعتقاده انتفاء شروط الإجماع. (نقد، ٢٠٤، ١٦)

مخالفة الإجماع

- قال (ابن حزم): واتّفقوا أن من خالف الإجماع المتيقّن بعد علمه بأنه إجماع، فإنه كافر. قلت: في ذلك نزاع مشهور بين الفقهاء. (نقد، ٢١٧، ٦)

مدلول

- الدليل الدالّ على المدلول عليه ليس من شرط دلالته استدلال أحد به بل ما كان النظر الصحيح فيه موصلًا إلى علم فهو دليل، وإن لم يستدلّ به أحد فالآيات أدلّة وبراهين تدلّ سواء استدلّ به النبي أو لم يستدلّ وما لا يدلّ إذا لم يستدلّ به لا يدلّ إذا استدلّ به ولا ينقلب ما ليس بدليل دليلًا إذا استدلّ به مدع لدلالته. (نبا، ١٠٦، ٢١)

مدلول عليه

- «المدلول عليه» الذي هو محلّ الحكم، وهو المحكوم عليه، المخبر عنه، الموصوف، الموضوع، إمّا أخصّ من «الدليل»، وإمّا مساويه - فيطلق عليه القول بأنّه أخصّ منه، لا يكون أعمّ من «الدليل» إذ لو كان أعمّ منه لم يكن «الدليل» لازمًا له، وإذا لم يكن لازمًا له لم يعلم أنّ لازم «الدليل» - وهو «الحكم» - لازم له، فلا يعلم ثبوت «الحكم» له، فلا يكون «الدليل» «دليلاً» (ر١، ١٣١، ٩)

مدنيّ

- كل بني آدم لا تتمّ مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلّا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارّهم، ولهذا يقال: الإنسان مدنيٌّ بالطبع، فإذا اجتمعوا فلا بدّ لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد والناهي عن تلك المفاسد، فجميع بني آدم لا بدَّ لهم من طائفة آمرٍ وناهٍ، فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهيّة ولا من أهل دين فإنّهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنّه يعود بمصالح دنياهم، مصيبين تارة ومخطئين أخرى. (حس، ٧، ٣)

مذهب الرافضة

- أصل "مذهب الرافضة" فإن الذي ابتدع الرفض: كان يهوديًا أظهر الإسلام نفاقًا، ودسّ إلى الجهّال دسائس يقدح بها في أصل الإيمان. ولهذا كان الرفض أعظم أبواب النفاق والزندقة. فإنه يكون الرجل واقفًا، ثم يصير مفضلًا، ثم يصير سبابًا، ثم يصير غاليًا، ثم يصير جاحدًا معطّلًا. (فت٤، ٤٢٨، ١٥)

مذهب السلف

- مذهب السلف رضوان الله عليهم: إثبات الصفات وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية. فكذلك إثبات الصفات. (نقض، ٦، ٦)

مرابطة بالثغور

- المرابطة بالثغور أفضل من المجاورة في المساجد الثلاثة، كما نصّ على ذلك أئمة الإسلام عامة؛ بل قد اختلفوا في المجاورة: فكرهها أبو حنيفة، واستحبّها مالك وأحمد وغيرهما؛ ولكن المرابطة عندهم أفضل من المجاورة، وهذا متّفق عليه بين السلف. (فت٢٧، ٢٤، ١٠)

مُرابعة

- المرابعة نوع من المزارعة، ولا تخرج عن ذلك، إلّا إذا استكرى بإجارة مُقدَّرة من يعمل له فيها، وهذا لا يكاد يفعله إلّا قليل من الناس، لأنّه قد يخسر ماله ولا يحصل له شيء، بخلاف المشاركة فإنّهما يشتركان في المَغْنَم والمَغْرَم، فهو أقرب إلى العدل، فلهذا تختاره الفطرة السليمة. (حس، ٢٩، ١)

مرتّب في الشرع

- المرتّب في الشرع والشرط في الوصية والوقف وغير ذلك إنما يشترط في انتقاله إلى الثاني عدم استحقاق الأول، سواء كان قد

وجد واستحقّ، أو وجد ولم يستحقّ، أو لم يوجد بحال، كما في قول الفقهاء في ترتيب العصبات، وأولياء النكاح، والحضانة، وغيرهم فيستحقّ ذلك الابن، ثم ابنه وإن سفل، ثم الأب ثم أبوه وإن علا، فإن الأقرب إذا عدم أو كان ممنوعًا لكفر أو رقّ انتقل الحق إلى من يليه. ولا يشترط في انتقال الحق إلى من يليه أن يكون الأول قد استحقّ. وكذلك لو قال: النظر في هذا لفلان، ثم لفلان، أو لابنه. فمتى انتفى النظر عن الأول لعدمه أو جنونه أو كفره انتقل إلى الثاني، سواء كان ولدًا أو غير ولد. وكذلك ترتيب العصبة في الميراث، وفي الإرث بالولاء، وفي الحضانة، وغير ذلك. وكذلك في الوقف: لو وقف على أولاده طبقة بعد طبقة عصبتهم، وشرط أن يكونوا عدولًا؛ أو فقراء أو غير ذلك، وانتفى شرط الاستحقاق في واحد من الطبقة الأولى، أو كلهم. انتقل الحق عند عدم استحقاق الأول إلى الطبقة الثانية إذا كانوا متّصفين بالاستحقاق. وسرّ ذلك أن الطبقة الثانية تتلقّى الوقف من الواقف؛ لا من الطبقة الأولى؛ لكن تلقيهم ذلك مشروط بعدم الأولى، كما أن العصبة البعيدة تتلقّى الإرث من الميت؛ لا من العاصب القريب؛ لكن شرط استحقاقه عدم العاصب القريب. وكذلك الولاء - في القول المشهور عند الأئمة - يرث به أقرب عصبة الميت يوم موت المعتق؛ لأنه يورث كما يورث المال.
(فت٣١، ١٩٠، ٧)

مرسل

- أما المرسل من الحديث: أن يرويه من دون الصحابة ولا يذكر عمّن أخذه من الصحابة ويحتمل أنه أخذه من غيرهم. ثم من الناس من لا يسمّي مرسلًا إلّا ما أرسله التابعي، ومنهم من يعدّ ما أرسله غير التابعي مرسلًا. وكذلك ما يسقط من إسناده رجل فمنهم من يخصّه باسم المنقطع، ومنهم من يدرجه في إسم المرسل، كما أن فيهم من يسمّي كل مرسل منقطعًا، وهذا كله سائغ في اللغة.
(فت١٨، ٣٨، ٨)

مرشدة

- صاحب "المرشدة" (المهدي أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن التومرت) كانت هذه عقيدته كما قد صرّح بذلك في كتاب له كبير شرح فيه مذهبه في ذلك ذكر فيه أن الله تعالى وجود مطلق، كما يقول ذلك ابن سينا وابن سبعين وأمثالهم. ولهذا لم يذكر في "مرشدته" الاعتقاد الذي يذكره أئمة العلم والدين من أهل السنّة والجماعة أهل الحديث والفقه والتصوّف والكلام وغيرهم من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، كما يذكره أئمة الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، وأهل الكلام: من الكلابية والأشعرية والكرامية وغيرهم، ومشائخ التصوّف والزهد، وعلماء أهل الحديث فإن هؤلاء كلهم متّفقون على أن الله تعالى حي عالم بعلم، قادر بقدرة.
(فت١١، ٤٨٥، ٢)

مرض القلب

- "مرض القلب" هو نوع فساد يحصل له يفسد به تصوّره، وإرادته، فتصوّره بالشبهات التي تعرض له حتى لا يرى الحق، أو يراه على خلاف ما هو عليه، وإرادته بحيث يبغض

الحق النافع ويحبّ الباطل الضارّ؛ فلهذا يفسّر المرض تارة بالشكّ والريب. (فت١٠، ٩٣، ٥)

مركّب

- المركّب يراد به ما ركّبه غيره وما كان مفترقًا فاجتمع كأجزاء الثوب والطعام والأدوية من السكنجبين وغيره، وهذا هو المركّب في لغة العرب وسائر الأمم. وقد يراد بالمركّب في عرفهم الخاص ما تميّز منه شيء عن شيء كتميّز العلم عن القدرة وتميّز ما يرى مما لا يرى ونحو ذلك، وتسمية هذا المعنى تركيبًا وضع وضعوه ليس موافقًا للغة العرب ولا لغة أحد من الأمم، وإن كان هذا مركّبًا فكل ما في الوجود مركّب فإنه ما من موجود إلّا ولا بدّ أن يعلم منه شيء دون شيء، والمعلوم ليس الذي هو غير معلوم، وقولهم إنه مفتقر إلى جزئه تلبيس، فإن الموصوف بالصفات اللازمة له يمتنع أن تفارقه أو يفارقها وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال إن تلك الحقيقة مفتقرة إلى غيرها والصفة اللازمة يسمّيها بعض الناس غير الموصوف، ومن الناس من لا يطلق عليها لفظ المغايرة بنفي ولا إثبات حتى يفصل ويقول إن أريد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر فهي غير وإن أريد بهما ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان أو مكان أو وجود فليست بغير فإن لم يقل هي غير الموصوف لم يكن هناك غير لازم للذات فضلًا عن أن تكون مفتقرة إليه، وإن قيل هي غيره فهي والذات متلازمان لا يوجد أحدهما إلّا مع الآخر ومثل هذا التلازم بين الشيئين يقتضي كون وجود أحدهما مشروطًا بالآخر، وهذا ليس بممتنع وإنما الممتنع أن يكون كل من الشيئين موجبًا للآخر فالدور في العلل ممتنع والدور في الشروط جائز ولفظ الافتقار هنا أن أريد به افتقار المشروط إلى شرطه فهذا هو تلازم من الجانبين وليس ذلك ممتنعًا والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقرًا إلى ما هو خارج عن نفسه فأما ما كان صفة لازمة لذاته وهو داخل في مسمّى اسمه. (ب١، ١٦٨، ٣٧)

- المركّب مفتقر إلى غيره معناه أن الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجودًا بدون صفته اللازمة له لكن سمّيته مركّبًا وسمّيت صفته اللازمة له جزءًا وغيرًا وسمّيت استلزامه إيّاها افتقارًا. فقولك بعد هذا كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته معناه أن كل مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجودًا بنفسه بل بشيء مباين له. ومعلوم أن هذا باطل وذلك لأن المعلوم أن ما كانت ذاته تقبل الوجود والعدم فلا يكون موجودًا بنفسه بل لا بدّ له من واجب بنفسه يبدعه وهذا حق فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه، وهذا هو الغير الذي يفتقر إليه الممكن وكل ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن موجودًا بنفسه قطعًا. أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة وأريد بالافتقار التلازم فمن أين يقال إن كل ما استلزم صفة لازمة له لا يكون موجودًا بنفسه بل يفتقر إلى مبدع مباين له. (ب٣، ٨، ٢١)

- المركّب هو الاجتماع أو الاجتماع مع الأجزاء، فإنه إذا قدّر أنها متلازمة لم يكن أحد الأجزاء واجبًا بنفسه بمعنى إمكان وجوده دون سائر الأجزاء لا الاجتماع ولا غيره، بل لا يوجد شيء من الأجزاء غيره

مفتقر إلى المركّب بل كل منها مفتقر إليه. (ب٤، ١٩٥، ٢٣)

- يقال «المركّب» على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض، كأخلاط الإنسان وأعضائه. فإنّها، وإن لم يعقل أنّها كانت مفترقة فاجتمعت، بل خلقه الله من نطفة، ثمّ من علقة، ثمّ من مضغة (ر١، ٢٢٠، ١٤)

مركّب واجب بنفسه

- المركّب الواجب بنفسه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ضرورة استحالة وجود المركّب دون أجزائه، وكل منها غير مفتقر إليه كلام باطل وهو بالعكس أولى، وذلك أن ما قدر أنه جزء إذا كان غير مفتقر إليه لزم أن يكون واجبًا بنفسه، وإذا كان واجبًا بنفسه فإما أن يكون مستقلًّا لا يتوقّف على وجود الجزء الآخر ولا الجملة، أو لا بدّ له من ذلك. فإن كان مستقلًّا بنفسه لا يتوقّف على جزء آخر ولا على المجموع لزم تعدّد الأمور الواجبة بنفسها المستقلّة التي يستغني بعضها عن بعض، ولا يتوقّف واحد منها على الآخر ومعلوم أنه إذا كان هذا جائزًا لزم أن يكون هناك مجموع كل منه واجب بنفسه، والمجموع واجب بتلك الواجبات. فإذا قدر تعدّد الواجب بنفسه كان هذا مبطلًا لأصل هذا الكلام فضلًا عن فروعه ومع تقدير تعدّده يمتنع عدم تعدّده فيكون الدليل الذي استدلّ به على نفي التركيب مستلزمًا لثبوت التركيب، فيكون دليله يدلّ على نقيض مطلوبه وهذا أبلغ ما يكون في بطلان قوله. وإن قدر أن للمجموع حقيقة غير تلك الأفراد فإن ما لزم الواجب كان واجبًا، ويبقى حينئذٍ الكلام في أن المجموع إن كان زائدًا على العدد إنما وجوبه بالعدد نزاعًا لا فائدة فيه، فإنه إذا قدر عشرة كل منهم واجب بنفسه لزم أن تكون العشرة واجبة قطعًا، وإذا كان كل جزء من العشرة لا يقبل العدم لنفسه فالعشرة لا تقبل العدم بطريق الأولى والأحرى. وانضمام الواجب بنفسه إلى الواجب بنفسه إذا قدر ذلك لا يوجب ضعفًا لأحدهما بل نفس ذلك الاجتماع هو من لوازم وجودهما بطريق الأولى والأحرى، وإذا قدر أن اتّصال بعضها ببعض من لوازم وجودها الواجب بنفسه لم يكن ممتنعًا، فإن الواجب بنفسه على هذا التقدير لا يمتنع أن يكون له لوازم وملزومات واجبة. (ب٤، ١٩٦، ٣٠)

مريد

- أما القصد، فأن لا يقصد إلّا الحق (المريد)، فينحّي ما سواه عن طريق القصد، فلا يقصد إلّا إيّاه. وهذا حق لكن لا يكون إلّا على دين المرسلين. وأما إرادة الله ومحبّته دون ما سواه فليس هو طريق هؤلاء المتفلسفة، بل هو ممتنع على أصولهم الفاسدة، وليس زهدهم زهد الأنبياء، ولكن زهدهم للتوفّر على مطلوبهم الذي يرونه كمالًا، لا على عبادة الله. (در٦، ٧٩، ١١)

مُزارعة

- المزارعة أصل من المؤاجرة وأقرب إلى العدل والأصول، فإنّهما يشتركان في المَغْنَم والمَغْرَم، بخلاف المؤاجرة فإنّ صاحب الأرض تسلم له الأجرة، والمستأجر قد يحصل له زرع وقد لا يحصل. والعلماء مختلفون في جواز هذا وجواز هذا، والصحيح جوازهما، وسواء كانت الأرض

مُقطّعة أو لم تكن مُقطّعة. (حس، ٢٨، ٤)

- الذين اشترطوا أن يكون البذر من رب الأرض قاسوا ذلك على المضاربة فقالوا في المضاربة المال من واحد والعمل من آخر وكذلك ينبغي أن يكون في المزارعة وجعلوا البذر من رب المال كالأرض، وهذا القياس مع أنّه مخالف للسنّة ولأقوال الصحابة فهو من أفسد القياس وذلك أن المال في المضاربة يرجع إلى صاحبه ويقتسمان الربح فهو نظير الأرض في المزارعة. وأما البذر الذي لا يعود نظيره إلى صاحبه بل يذهب كما يذهب نفع الأرض فإلحاقه بالنفع الذاهب أولَى من إلحاقه بالأصل الباقي، فالعاقد إذا أخرج البذر ذهب عمله وبذره ورب الأرض ذهب نفع أرضه وبذر هذا كأرض هذا، فمن جعل البذر كالمال كان ينبغي له أن يعيد مثل البذر إلى صاحبه كما قال مثل ذلك في المضاربة فكيف لو اشترط رب البذر نظير عود بذره إليه لم يجوّزوا ذلك. وليس هذا موضع بسط المسائل وإنّما الغرض التنبيه على جنس قول القائل: هذا يخالف القياس. (قس، ١٥، ١١)

- أما "المزارعة": فإذا كان البذر من العامل، أو من رب الأرض. أو كان من شخص أرض، ومن آخر بذر، ومن ثالث العمل، ففي ذلك روايتان عن أحمد. والصواب أنها تصح في ذلك كله. (فت٣٠، ١١٠، ٨)

مُزارعة ومساقاة

- الذين أبطلوا المزارعة والمساقاة ظنّوا أنها إجارة بعوض مجهول فأبطلوها وبعضهم صحّح منها ما تدعو إليه الحاجة كالمساقاة على الشجر لعدم إمكان إجارتها بخلاف الأرض فإنه تمكن إجارتها وجوّزوا من المزارعة ما يكون تبعًا للمساقاة إما مطلقًا وإما إذا كان البياض الثلث وهذا كله بناء على أن مقتضى الدليل بطلان المزارعة وإنما جُوّزت للحاجة. ومن أعطى النظر حقّه علم أن المزارعة أبعد من الظلم والقمار من الإجارة بأجرة مسمّاة مضمونة في الذمّة، فإن المستأجر إنما يقصد الانتفاع بالزرع النابت في الأرض فإذا وجب عليه الأجرة ومقصوده من الزرع قد يحصل وقد لا يحصل كان في هذا حصول أحد المتعاوضين على مقصوده دون الآخر. وأما المزارعة فإن حصل الزرع اشتركا فيه وإن لم يحصل شيء اشتركا في الحرمان فلا يختصّ أحدهما بحصول مقصوده دون الآخر فهذا أقرب إلى العدل وأبعد من الظلم من الإجارة. (قس، ١٤، ٤)

مساجد

- مواضع الأئمة، ومجامع الأمة، هي المساجد؛ فإن النبي صلّى الله عليه وسلّم أسّس مسجده المبارك على التقوى: ففيه الصلاة، والقراءة والذكر؛ وتعليم العلم، والخطب. وفيه السياسة، وعقد الألوية والرايات، وتأمير الأمراء، وتعريف العرفاء. وفيه يجتمع المسلمون عنده لما أهمهم من أمر دينهم ودنياهم. (فت٣٥، ٣٩، ٦)

مساكين

- (فالفقراء والمساكين) يجمعهما معنى الحاجة إلى الكفاية، فلا تحلُّ الصَدَقة لغنيّ، ولا لقويّ مُكْتَسِب، (وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا) همُ الذين يَجْبونها ويحفظونها ويكتبونها، ونحو ذلك. (ش، ٣٧، ١٢)

مسألة الإمامة

- أن يقال أوّلًا إن القائل إن مسألة الإمامة أهمّ المطالب في أحكام الدين وأشرف مسائل المسلمين كاذب بإجماع المسلمين سنّيهم وشيعيهم بل هو كفر، فإن الإيمان بالله ورسوله أهمّ من مسألة الإمامة وهذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، فالكافر لا يصير مؤمنًا حتى يشهد أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا رسول الله وهذا هو الذي قاتل عليه الرسول صلّى الله عليه وسلّم الكفّار أوّلًا، كما استفاض عنه في الصحّاح وغيرها أنه قال "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأني رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلّا بحقها". (من١، ١٦، ٣٣)

- الإيمان بالله ورسوله في كل زمان ومكان أعظم من مسألة الإمامة فلم تكن في وقت من الأوقات لا الأهمّ ولا الأشرف. (من١، ١٧، ٢٥)

مساواة

- «المساواة» فإنّ «الكمية» أعرف منها عند العقل الصريح، لأنّ «المساواة» من الأعراض الخاصة بِ«الكمية» التي يجب أن تؤخذ في حدّها «الكميّة»، فيقال «إن المساواة» هي «اتحاد في الكمية» (ر١، ٧٠، ٥)

مسبوقية

- الحركة ليست من جنس الحصول المشترك بينها وبين السكون، فإن كون الشيء في هذا الحيّز وفي هذا الحيّز معقول، مع قطع النظر عن كونه متحرّكًا، فإنه إذا قُدّر أنه سكن في الحيّز الثاني كان هذا الحصول من جنس ذلك الحصول، وأما نفس حركته: فأمر زائد على مطلق الحصول المشترك، ومنع الثانية، وجعل سَنَدَ منعه: أن قول القائل: "المسبوقية وصف عرضي" إن عَنى أنها ليست ذاتية: فلا دليل على ذلك، وإن عنى أنها عرضية لما اشتركا فيه: فالعرض لما به الاشتراك قد يكون ذاتيًا للحقيقة المركّبة من المشترك والمميّز، كالناطقية فإنها تعرض للحيوانية ليست ذاتية لها، ثم إنها ذاتية للإنسانية المركّبة من الحيوانية والناطقية. (در٢، ٣٧٤، ٦)

مستدل

- أصول الإسلام أربعة: دالّ ودليل؛ ومبين ومستدلّ. فالدال هو الله، والدليل هو القرآن، والمبين هو الرسول. . . . والمستدلّ هم أولو العلم وأولو الألباب الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم. (نبا، ٣٩، ٤)

مستعان

- كل إنسان فهو همّام حارث حسّاس، متحرّك بالإرادة، بل كل حي فهو كذلك، له علم وعمل بإرادته، والإرادة هي المشيئة والاختيار، ولا بدّ في العمل الإرادي الاختياري من مراد هو المطلوب، ولا يحصل المراد إلّا بأسباب ووسائل تحصله، فإن حصل بفعل العبد فلا بدّ من قدرة وقوة، وإن كان من خارج فلا بدّ من فاعل غيره، وإن كان منه ومن الخارج، فلا بدّ من الأسباب كالآلات ونحو ذلك، فلا بدّ لكل

حي من إرادة، ولا بدّ لكل مريد من عون يحصل به مراده، فصار العبد مجبولًا على أن يقصد شيئًا ويريده، ويستعين بشيء ويعتمد عليه في تحصيل مراده، هذا أمر حتم لازم ضروري في حق كل إنسان يجده من نفسه. لكن المراد المستعان على قسمين: منه ما يراد لغيره، ومنه ما يراد لنفسه. والمستعان: منه ما هو المستعان نفسه، ومنه ما هو تبع للمستعان وآلة له، فمن المرادات ما يكون هو الغاية المطلوب، فهو الذي يذلّ له الطالب ويحبّه، وهو الإله المعبود. ومنه ما يراد لغيره، بحيث يكون المراد هو ذلك الغير، فهذا مراد بالعرض، ومن المستعان ما يكون هو الغاية التي يعتمد العبد عليه، ويتوكّل عليه، ويعتضد به، ليس عنده فوقه غاية في الاستعانة، ومنه ما يكون تبعًا لغيره؛ بمنزلة الأعضاء مع القلب؛ والمال مع المالك، والآلات مع الصانع؛ فإذا تدبّر الإنسان حال نفسه؛ وحال جميع الناس؛ وجدهم لا ينفكّون عن هذين الأمرين؛ لا بدّ للنفس من شيء تطمئنّ إليه؛ وتنتهي إليه محبّتها؛ هو إلهها. (تو، ٣٣، ١٥)

مسمى

- إذا كان كل من المحدود والمسمّى متصوّرًا بدون الاسم والحدّ، وكان تصوّر المسمّى والمحدود مُشترَطًا في دلالة الحدّ والاسم على معناه، امتنع أن تُتصورَ المحدوداتُ بمجرّد الحدود، كما يمتنع تصوّر المسمّيات بمجرّد الأسماء (ر١، ٥٨، ٢٢)

- تصوّر المسمّى فتارةً يتصوّره الإنسان بذاته - بحسّه الباطن أو الظاهر، وتارةً يتصوّره بتصوّر نظيره، وهو أبعد (ر١، ٦٥، ٦)

- إن كان (السائل) عالمًا بِ«المسمّى» ودلالة الاسم عليه فلا يحتاج إلى التمييز بين المسمّى وغيره، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم عليه (ر١، ٨١، ٨)

مسمّى الحركة

- مسمّى الحركة إما أن يكون ممتنعًا في الأزل، وإما أن لا يكون؛ فإن لم يكن ممتنعًا في الأزل ثبت إمكانه، فيكون مسمّى الحركة ممكنًا في الأزل، وإن كان ممتنعًا في الأزل فامتناعه إما لنفسه، وإما لموجب واجب بنفسه، أو لازم للواجب، وحينئذٍ فلا يزول الامتناع، وإن كان لمعنى متسلسل لزم جواز التسلسل، وهو يستلزم بطلان الأصل الذي بُني عليه امتناع تسلسل الحوادث. وسرّ هذا الدليل: أن الأزل ليس هو شيئًا معيّنًا محدودًا، ولكن ما من وقت يقدر إلّا وقبله شيء آخر، وهلمّ جرّا. وهذا هو التسلسل، فيلزم من تحقّق الأزل التسلسل. (در٢، ٣٩٧، ١٠)

مشاركة

- الذي نهى عنه النبيُّ صلّى الله عليه وسلّم من المخابرة وكراء الأرض قد جاء مفسّرًا بأنّهم كانوا يشترطون لربّ الأرض زرع بقعة معيّنة، ومثل هذا الشرط باطل بالنص وإجماع العلماء، وهو كما لو شرط في المضاربة لربّ المال دراهم معيّنة، فإنَّ هذا لا يجوز بالإتفاق، لأنَّ المعاملة مبناها على العدل، وهذه المعاملات من جنس المشاركات، والمشاركة إنّما تكون إذا كان لكل من الشريكين جزء شائع كالثلث والنصف، فإذا جعل لأحدهما شيء مقدّر لم يكن ذلك عدلًا

بل كان ظلمًا. وقد ظنّ طائفة من العلماء أنّ هذه المشاركة من باب الإجارات بعوض مجهول، فقالوا: القياس يقتضي تحريمها. ثم منهم من حرَّم المساقاة والمزارعة وأباح المضاربة استحبابًا للحاجة، لأنّ الدراهم لا يمكن إجارتها كما يقول أبو حنيفة. ومنهم من أباح المساقاة إمّا مطلقًا كقول مالك والقديم للشافعي، أو على النخل والعنب كالجديد للشافعي؛ لأنّ الشجر لا يمكن إجارتها بخلاف الأرض، وأباحوا ما يحتاج إليه من المزارعة تبعًا للمساقاة، فأباحوا المزارعة تبعًا للمساقاة، كقول الشافعي إذا كانت الأرض أغلب، أو قدَّروا ذلك بالثلث كقول مالك. وأمّا جمهور السلف وفقهاء الأمصار، فقالوا: هذا من باب المشاركة لا من باب الإجارة التي يقصد فيها العمل، فإنّ مقصود كل منها ما يحصل من الثمر والزرع، وهما متشاركان: هذا ببدنه، وهذا بماله كالمضاربة؛ ولهذا كان الصحيح من قولَي العلماء: أنّ هذه المشاركات إذا فسدت وجب نصيب المثل لا أجرة المثل، فيجب من الربح أو النماء، إمّا ثلثه وإمّا نصفه كما جرت العادة في مثل ذلك. ولا يجب أجرة مقدرة فإنّ ذلك قد يستغرق المال وأضعافه، وإنّما يجب في الفاسد من العقود نظير ما يجب في الصحيح، والواجب في الصحيح ليس هو أجرة مسمّاة بل جزء شائع من الربح مسمّى فيجب في الفاسدة نظير ذلك. (حس، ٢٧، ٨)

- المرابعة نوع من المزارعة، ولا تخرج عن ذلك، إلّا إذا استكرى بإجارة مُقدَّرة من يعمل له فيها، وهذا لا يكاد يفعله إلّا قليل من الناس، لأنّه قد يخسر ماله ولا يحصل له شيء، بخلاف المشاركة فإنّهما يشتركان في المغنم والمغرم، فهو أقرب إلى العدل، فلهذا تختاره الفطرة السليمة. (حس، ٢٩، ٣)

مشاهد

- أول من وضع هذه الأحاديث في السفر لزيارة المشاهد التي على القبور هم أهل البدع - من الرافضة وغيرهم - الذين يعطلون المساجد ويعظمون المشاهد التي يشرك فيها، ويكذب فيها، ويبتدع فيها دين لم ينزل الله به سلطانًا، فإن الكتاب والسنّة إنما فيه ذكر المساجد دون المشاهد. (فت٢٧، ٢٢٤، ٧)

مشاهد على القبور

- أما بناء المشاهد على القبور والوقف عليها فبدعة؛ لم يكن على عهد الصحابة؛ ولا التابعين؛ ولا تابعيهم؛ بل ولا على عهد الأربعة. (فت٣١، ١١، ٥)

مشاهدات

- فما كان من الخوارق من باب العلم فتارة بأن يسمع العبد ما لا يسمعه غيره، وتارة بأن يرى ما لا يراه غيره يقظة ومنامًا، وتارة بأن يعلم ما لا يعلمه غيره وحيًا وإلهامًا، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة، ويسمّى كشفًا ومشاهدات، ومكاشفة ومخاطبات. (مع، ٢٩، ١)

مشبّهة

- النزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته، يقع من جهة المعنى في شيئين: أحدهما: أنهم

متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين. فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنه جسم لزمه التمثيل. ولهذا كان أولئك يسمّون المثبتين للجسم مشبّهة، بحسب ما ظنّوه لازمًا لهم، كما يسمّى نفاة الصفات لمثبتيها مشبّهة ومجسّمة، حتى سمّوا جميع المثبتة للصفات مشبّهة ومجسّمة وحشوية، وغثاء، وغثراء، ونحو ذلك، بحسب ما ظنّوه لازمًا لهم. لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم، لم يجز نسبتها إليه على أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها، دلّ على فساد قوله. (در٤، ١٤٨، ١)

- الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستّة أقسام، كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة: قسمان يقولون: تجري على ظواهرها. وقسمان يقولون: هي على خلاف ظاهرها. وقسمان يسكتون. أما الأولون: فقسمان: أحدهما. من يجريها على ظاهرها، ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين. فهؤلاء المشبّهة. ومذهبهم باطل أنكره السلف؛ وإليه توجّه الردّ بالحق. الثاني: من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله، كما يجري ظاهر إسم العليم والقدير والرب والإله والموجود والذات ونحو ذلك على ظاهره اللائق بجلال الله. فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوق: إما جوهر محدث، وإما عرض قائم به، فالعلم والقدرة والكلام والمشيئة والرحمة والرضا والغضب ونحو ذلك في حق العبد: أعراض، والوجه واليد والعين في حقّه: أجسام. فإذا كان الله موصوفًا عند عامة أهل الإثبات بأن له علمًا وقدرة وكلامًا ومشيئة، وإن لم يكن ذلك عرضًا، يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين. جاز أن يكون وجه الله ويداه صفات ليست أجسامًا يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين. وهذا هو المذهب الذي حكاه الخطابي وغيره عن السلف، وعليه يدلّ كلام جمهورهم، وكلام الباقين لا يخالفه. وهو أمر واضح. فإن الصفات كالذات، فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس ذات المخلوقات، فصفاته ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات. فمن قال: لا أعقل علمًا ويدًا إلّا من جنس العلم واليد المعهودين. قيل له: فكيف تعقل ذاتًا من غير جنس ذوات المخلوقين؟ ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته، وتلائم حقيقته فمن لم يفهم من صفات الرب الذي ليس كمثله شيء إلّا ما يناسب المخلوق: فقد ضلّ في عقله ودينه. . . . وأما القسمان اللذان ينفيان ظاهرها - أعني الذين يقولون: ليس لها في الباطن مدلول هو صفة لله تعالى قط، وأن الله لا صفة له ثبوتية، بل صفاته: إما سلبية وإما إضافية، وإما مركّبة منهما، أو يثبتون بعض الصفات، وهي الصفات السبعة أو الثمانية أو الخمسة عشر، أو يثبتون الأحوال دون الصفات على ما قد عرف من مذاهب المتكلّمين - فهؤلاء قسمان: قسم يتأوّلونها ويميّزون المراد، مثل قولهم "استوى" بمعنى استولى، أو بمعنى علوّ المكانة والقدر، أو بمعنى ظهور نوره للعرش، أو بمعنى انتهاء الخلق إليه - إلى

غير ذلك من معاني المتكلّمين - وقسم يقولون: الله أعلم بما أراد بها، لكنّا نعلم أنّه لم يرد إثبات صفة خارجية عمّا علمناه. وأما القسمان الواقفان: فقسم يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز أن لا يكون المراد صفة الله، ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم. وقوم يمسكون عن هذا كله، ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات. فهذه الأقسام الستة كلها لا يمكن أن يخرج الرجل عن قسم منها. والصواب في كثير من آيات الصفات وأحاديثها: القطع بالطريقة الثابتة، كالآيات والأحاديث الدالّة على أن الله سبحانه وتعالى فوق عرشه. وتعلم الطريقة الصواب في هذا وأمثاله بدلالة الكتاب والسنّة والإجماع على ذلك دلالة لا تحتمل النقيض، وفي بعضها قد يغلب على الظنّ ذلك، مع احتمال النقيض، وتردّد المؤمن في ذلك: هو بحسب ما يؤتاه من العلم والإيمان. (فتح، ١٥٩، ٢٢)

مشتبهات

- المتخيّلات هي مواد القياس الشعري، والمشتبهات هي مواد السوفسطائي. (در٦، ١٩، ١٣)

مشترك

- العلم يدرك الوجود المشترك كما يدرك الماهية المشتركة، فالمشترك ثبوته في الذهن لا في الخارج، وما في الخارج ليس فيه اشتراك البتّة، والذهن إن أدرك الماهية المعيّنة الموجودة في الخارج لم يكن فيها اشتراك وإنما الاشتراك فيما يدركه من الأمور المطلقة العامة وليس في الخارج شيء مطلق عام يوصف بالإطلاق والعموم؟ وإنما فيه المطلق لا بشرط الإطلاق وذلك لا يوجد في الخارج إلّا معيّنًا، فينبغي للعاقل أن يفرّق بين ثبوت الشيء ووجوده في نفسه، وبين ثبوته ووجوده في العلم، فإن ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي، وأما هذا فيقال له الوجود الذهني والعلمي. وما من شيء إلّا له هذان الثبوتان والعلم يعبّر عنه باللفظ ويكتب اللفظ بالخط فيصير لكل شيء أربعة مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، وجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي. (ح، ١٦، ٤)

- إن أريد بالمشترك بينهما المعنى المطلق الكلّي فذاك لا يفتقر إلى ما به الامتياز، وليس له ثبوت في الأعيان حتى يقال: إنّه يلزم أن يكون المطلق في الأعيان من غير مخصّص، وإن أريد به ما يقوم بكل منهما من المشترك، وهو ما يوجد في الأعيان من الكلّي، فذاك لا اشتراك فيه في الأعيان، فإن كل ما لأحدهما فهو مختصّ به لا اشتراك فيه. وحينئذٍ فالموجود من الوجوب هو مختصّ بأحدهما بنفسه، لا يفتقر إلى مخصّص، فلا يكون الوجوب الذي لكل منهما في الخارج مفتقرًا إلى مخصّص... وأما المشترك الكلّي المطلق من الوجوب فذاك ليس موجودًا لهذا ولا لهذا، ولا متحقّقًا في الأعيان. وحينئذٍ فلا يلزم أن الكلّي يتحقّق في الأعيان بلا مخصّص. وأيضًا فيقال: هب أن المشترك لا يتحقّق في

الأعيان إلّا بالمختصّ، فهذا لا يمنع وجوب وجوده، إذ الواجب هو ما لا فاعل له، ليس هو ما لا لازم ولا ملزوم له. (در٤، ٢٥٦، ١٨)

مشترك كلي

- المشترك الكلّي المطلق من الوجوب فذاك ليس موجودًا لهذا ولا لهذا ولا متحقّقًا في الأعيان، وحينئذٍ فلا يلزم أن الكلّي يتحقّق في الأعيان بلا مخصّص. (ب٤، ٢٢٣، ٢)

مشهورات

- المشهورات قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة، وإن كانت صادقة فليست تنسب إلى الأوليات ونحوها، إذا لم تكن بيّنة الصدق عند العقل الأول إلّا بنظر، وإن كانت محمودة عنده، والصادق غير المحمود، وكذلك الكاذب غير الشنيع، ورب شنيع حق، ورب محمود كاذب. (در٦، ١٠٠، ٧)
- المشهورات أبلغ من كثير من المجرّبات، والعلم بها والتصديق بها في نفوس الأمم قاطبة أقوى وأثبت من العلم بكثير من المجرّبات والمتواترات التي تواترت عند بعض الأمم دون بعض (ر١، ١٥٩، ٧)

مصارف

- أمّا المصارف فالواجب: أن يبتدئ في القسمة بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين، كعطاء من يحصل للمسلمين به منفعة عامة. (ش، ٥٠، ١١)

مصالح مرسلة

- أما طرق الأحكام الشرعية التي نتكلّم عليها في أصول الفقه فهي بإجماع المسلمين: الكتاب، لم يختلف أحد من الأئمة في ذلك، كما خالف بعض أهل الضلال في الاستدلال على بعض المسائل الاعتقادية. والثاني: السنّة المتواترة، التي لا تخالف ظاهر القرآن، بل تفسّره، مثل أعداد الصلاة، وأعداد ركعاتها، ونصب الزكاة، وفرائضها، وصفة الحجّ، والعمرة، وغير ذلك من الأحكام التي لم تعلم إلّا بتفسير السنّة. وأما السنّة المتواترة التي لا تفسّر ظاهر القرآن، أو يقال: تخالف ظاهره كالسنّة في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني، وغير ذلك. فمذهب جميع السلف العمل بها أيضًا، إلّا الخوارج، فإن من قولهم أو قول بعضهم مخالفة السنّة، حيث قال أولهم للنبي صلّى الله عليه وسلّم في وجهه: "إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله" (أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي باب: ٣٧، وفي كتاب الديات باب: ٢٢ بألفاظ مختلفة. كما أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب القسامة حديث: ١٢). . . . وقد ينكر هؤلاء كثيرًا من السنن طعنًا في النقل، لا ردًّا للمنقول، كما ينكر كثير من أهل البدع السنن المتواترة عند أهل العلم، كالشفاعة، والحوض، والصراط، والقدر، وغير ذلك. الطريق الثالث: السنن المتواترة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، إما متلقاة بالقبول من أهل العلم بها، أو برواية الثقات بها. وهذه أيضًا مما اتّفق أهل العلم على اتّباعها، من أهل الفقه والحديث والتصوّف وأكثر أهل العلم. وقد أنكرها بعض أهل الكلام، وأنكر كثير منهم أن يحصل العلم بشيء منها، وإنما يوجب

العلم، فلم يفرّقوا بين المتلقي بالقبول وغيره. وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيرًا منها بشروط اشترطها، ومعارضات دفعها بها ووضعها، كما يرد بعضهم بعضًا، لأنه بخلاف ظاهر القرآن فيما يزعم، ولأنه خلاف الأصول، أو قياس الأصول، أو لأن عمل متأخري أهل المدينة بخلافه، أو غير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الفقه والحديث، وأصول الفقه. الطريق الرابع: الإجماع وهو متّفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة. وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة. لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة. وأما ما بعد ذلك فتعذّر العلم به غالبًا. ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلفوا في مسائل منه، كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي، وغير ذلك. الطريق الخامس: القياس على النص والإجماع. وهو حجّة أيضًا عند جماهير الفقهاء، لكن كثيرًا من أهل الرأي أسرف فيه، حتى استعمله قبل البحث عن النص، وحتى ردّ به النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد. ومن أهل الكلام وأهل الحديث وأهل القياس من ينكره رأسًا، وهي مسألة كبيرة، والحق فيها متوسّط بين الإسراف والنقص. الطريق السادس: الاستصحاب، وهو البقاء على الأصل فيما يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع. وهو حجّة على عدم الاعتقاد بالاتّفاق. وهل هو حجّة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف. ومما يشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عموم الحكم الشرعي، مثل أن يقال: لو كانت الأضحية أو الوتر واجبًا لنصب عليه الشرع دليلًا شرعيًا، إذ وجوب هذا لا يعلم بدون الشرع، ولا دليل، فلا وجوب. فالأول يبقى على نفي الوجوب والتحريم والمعلوم بالعقل حتى يثبت المغيّر له، وهذا استدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم، إذ يلزم من ثبوت مثل هذا الحكم ثبوت دليله السمعي. كما يستدلّ بعدم النقل لما تتوفّر الهمم والدواعي على نقله، وما توجب الشريعة نقله، وما يعلم من دين أهلها وعاداتهم أنهم ينقلونه، على أنه لم يكن. كالاستدلال بذلك على عدم زيادة في القرآن، وفي الشرائع الظاهرة، وعدم النص الجلي بالإمامة على علي أو العباس أو غيرهما، ويعلم الخاصة من أهل العلم بالسنن والآثار، وسيرة النبي صلّى الله عليه وسلّم وخلفائه انتفاء أمور من هذا، لا يعلم انتفاءها غيرهم، ولعلمهم بما ينفيها من أمور منقولة يعلمونها هم، ولعلمهم بانتفاء لوازم نقلها، فإن وجود أحد الضدّين ينفي الآخر، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم. الطريق السابع: المصالح المرسلة. وهو: أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمّونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسمّيها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان. وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها: أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم، وأديانهم، ويذوقون طعم ثمرته،

وهذه مصلحة. لكن بعض الناس يخصّ المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع، وفي دفع المضارّ، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين. وجلب المنفعة يكون في الدين والدنيا، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال: فيها مصلحة للخلق، من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال: فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر. (مع، ٦٢، ٤)

- القول بالمصالح المرسلة يشرّع من الدين ما لم يأذن به الله. وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي، والرأي، ونحو ذلك، فإن الاستحسان: طلب الحسن والأحسن، كالاستخراج، وهو رؤية الشيء حسنًا كما أن الاستقباح: رؤية الشيء قبيحًا، والحسن هو المصلحة، فالاستحسان والاستصلاح متقاربان، والتحسين العقلي قول بأن العقل يدرك الحسن، لكن بينهما فروق. والقول الجامع: أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا ديننا، وأتمّ النعمة، فما من شيء يقرّب إلى الجنة إلّا وقد حدّثنا به النبي صلّى الله عليه وسلّم، وتركنا على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعده إلّا هالك. لكن ما اعتقده العقل مصلحة - وإن كان الشرع لم يرد به - فأحد الأمرين لازم له. إما أن الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر. أو أنه ليس بمصلحة، أو أعتقد مصلحة. لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة، أو الغالبة. وكثيرًا ما يتوهّم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا، أو يكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرّة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩). وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوّف وأهل الرأي وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة، نافعًا، وحقًّا وصوابًا، ولم يكن كذلك. (مع، ٦٣، ١٢)

مصلحة راجحة

- الفعل إذا اشتمل على مفسدة منع منه إلّا إذا عارضها مصلحة راجحة، كما في إباحة الميتة للمضطرّ. وبيع الغرر نهى عنه لأنه من نوع الميسر الذي يفضي إلى أكل المال بالباطل، فإذا عارض ذلك ضرر أعظم من ذلك، أباحه دفعًا لأعظم الفسادين باحتمال أدناهما. والله أعلم. (فت٢٩، ٤٨٣، ١١)

مضاربة

- "ما لا يقصد فيه العمل بل المقصود المال" وهو المضاربة فإن رب المال ليس له قصد في نفس عمل العامل كما للجاعل والمستأجر قصد في عمل العامل، ولهذا لو عمل ما عمل ولم يربح شيئًا لم يكن له شيء، وإن سمّي هذا جعالة بجزء مما يحصل بالعمل كان نزاعًا لفظيًّا، بل هذه مشاركة: هذا بنفع بدنه، وهذا بنفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة. ولهذا لا يجوز أن

يخصّ أحدهما بربح مقدّر لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب في الشركة وهذا هو الذي نهى عنه صلّى الله عليه وسلّم من المزارعة فإنهم كان يشرطون لرب المال زرع بقعة بعينها وهو ما ينبت على المازيانات وإقبال الجداول ونحو ذلك، فنهى النبي صلّى الله عليه وسلّم عن ذلك. ولهذا قال الليث بن سعد وغيره: إن الذي نهى عنه صلّى الله عليه وسلّم هو أمر إذا نظر فيه ذو البصر بالحلال والحرام علم أنه لا يجوز، أو كما قال: فبين أن النهي عن ذلك موجب القياس. فإن مثل هذا لو شرط في المضاربة لم يجز لأن مبنى المشاركات على العدل بين الشريكين فإذا خصّ أحدهما بربح دون الآخر لم يكن هذا عدلًا، بخلاف ما إذا كان لكل منهما جزء شائع، فإنهما يشتركان في المغنم وفي المغرم، فإن حصل ربح اشتركا في المغنم، وإن لم يحصل ربح اشتركا في الحرمان وذهب نفع بدن هذا، كما ذهب نفع مال هذا. (قس، ١٣، ١)

- الذين اشترطوا أن يكون البذر من رب الأرض قاسوا ذلك على المضاربة فقالوا في المضاربة المال من واحد والعمل من آخر وكذلك ينبغي أن يكون في المزارعة وجعلوا البذر من رب المال كالأرض، وهذا القياس مع أنّه مخالف للسنّة ولأقوال الصحابة فهو من أفسد القياس وذلك أن المال في المضاربة يرجع إلى صاحبه ويقتسمان الربح فهو نظير الأرض في المزارعة. وأما البذر الذي لا يعود نظيره إلى صاحبه بل يذهب كما يذهب نفع الأرض فإلحاقه بالنفع الذاهب أولَى من إلحاقه بالأصل الباقي، فالعاقد إذا أخرج البذر ذهب عمله وبذره ورب الأرض ذهب نفع أرضه وبذر هذا كأرض هذا، فمن جعل البذر كالمال كان ينبغي له أن يعيد مثل البذر إلى صاحبه، كما قال مثل ذلك في المضاربة، فكيف لو اشترط رب البذر نظير عود بذره إليه؟ لم يجوّزوا ذلك. وليس هذا موضع بسط المسائل وإنّما الغرض التنبيه على جنس قول القائل: هذا يخالف القياس. (قس، ١٥، ١٠)

مطالب إلهية

- الرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يعلم العقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقليّة بزعمهم اعتقدوها حقًّا، وهي باطل، وعارضوا بها النبوّات وما جاءت به، والمعرضون عنه صدّقوا بأشياء باطلة، ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة، وخرجوا عن التميز الذي فضّل الله به بني آدم على غيرهم. والأساطين من هؤلاء الفحول معترفون بأنّ العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامّة المطالب الإلهيّة. وإذا كان هذا فالواجب تلقّي علم ذلك من النبوّات. (أص، ١٩١، ١٧)

مطلق

- المطلق بشرط الإطلاق كإنسان مطلق بشرط الإطلاق وحيوان مطلق بشرط الإطلاق وجسم مطلق بشرط الإطلاق ووجود مطلق بشرط الإطلاق لا يكون إلّا في الأذهان دون الأعيان، ولما أثبت قدماؤهم الكلّيات المجرّدة عن الأعيان التي يسمّونها المثل الأفلاطونية أنكر ذلك حذاقهم وقالوا هذه لا

تكون إلّا في الذهن ثم الذين ادّعوا ثبوت هذه الكلّيات في الخارج مجرّدة قالوا إنها مجرّدة عن الأعيان المحسوسة ويمتنع عندهم أن تكون هذه هي المبدعة للأعيان، بل يمتنع أن تكون شرطًا في وجود الأعيان فإنها إما أن تكون صفة للأعيان أو جزءًا منها وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف وجزء الشيء لا يكون خالقًا للجملة، فلو قدّر أن في الخارج وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدعًا لغيره من الموجودات بل أن يكون شرطًا في وجود غيره. فإذن تكون المحدثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق إن قيل إن له وجودًا في الخارج، فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشدّ الناس إنكارًا على من جعل وجود هذه الكلّيات المطلقة المجرّدة عن الأعيان خارجًا عن الذهن، وهم قد قرّروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم، لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم إلى واجب وممكن وعلّة ومعلول وقديم ومحدث، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام. فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن الوجود هو الواجب فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية ويعبّرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضًا لشيء من الماهيات والحقائق وهذا التعبير مبني على أصلهم الفاسد، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج بناء على أنه في الخارج وجود الشيء غير حقيقته فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة ويفارقها أخرى ومن هنا فرّقوا في منطقهم بين الماهية والوجود، وهم لو فسّروا الماهية بما يكون في الأذهان والوجود بما يكون في الأعيان لكان هذا صحيحًا لا ينازع فيه عاقل وهذا هو الذي تخيّلوه في الأصل، لكن توهّموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج فظنّوا أن في هذا الإنسان المعيّن جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعنى المعيّن مثل كونه حيوانًا وناطقًا وحسّاسًا ومتحرّكًا بالإرادة ونحو ذلك، والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعيّن كل إسم يتضمّن صفة ليست هي الصفة التي يتضمّنها الإسم الآخر فالعين واحدة والأسماء والصفات متعدّدة، وأما إثباتهم أعيانًا قائمة بنفسها في هذه العين المعيّنة فمكابرة للحسّ والعقل والشرع. فهذا الموجود المعيّن في الخارج هو هو ليس هناك جوهران إثنان حتى يكون أحدهما عارضًا للآخر أو معروضًا بل هناك ذات وصفات. (ب١، ١٧٢، ٣٧)

- المطلق بشرط الإطلاق من المعاني ليس له وجود في الخارج، فليس في الخارج إنسان مطلق، بل لا بدّ أن يتعيّن بهذا أو ذاك، وليس فيه حيوان مطلق، وليس فيه مطر مطلق بشرط الإطلاق. وأما المطلق بشرط الإطلاق من الألفاظ كالماء المطلق فمسمّاه موجود في الخارج لأن شرط الإطلاق هنا في اللفظ فلا يمنع أن يكون معناه معيّنًا، وبشرط الإطلاق هناك في المعنى، والمسمّى المطلق بشرط

الإطلاق لا يتصوّر إذ لكل موجود حقيقة يتميّز بها، وما لا حقيقة له يتميّز بها ليس بشيء، وإذا كان له حقيقة يتميّز بها فتمييزه يمنع أن يكون مطلقًا من كل وجه، فإن المطلق من كل وجه لا تمييز له، فليس لنا موجود هو مطلق بشرط الإطلاق ولكن العدم المحض قد يقال هو مطلق بشرط الإطلاق، إذ ليس هناك حقيقة تتميّز ولا ذات تتحقّق حتى يقال تلك الحقيقة تمنع غيرها بحدّها أن تكون إياها، وأما المطلق من المعاني لا بشرط فهذا إذا قيل بوجوده في الخارج فإنما يوجد معيّنًا متميّزًا مخصوصًا، والمعيّن المخصوص يدخل في المطلق لا بشرط ولا يدخل في المطلق بشرط الإطلاق، إذ المطلق لا بشرط أعمّ، ولا يلزم إذا كان المطلق بلا شرط موجودًا في الخارج أن يكون المطلق المشروط بالإطلاق موجودًا في الخارج لأن هذا أخصّ منه، فإذا قلنا: حيوان، أو إنسان، أو جسم، أو وجود مطلق، فإن عنينا به المطلق بشرط الإطلاق فلا وجود له في الخارج، وإن عنينا المطلق لا بشرط فلا يوجد إلّا معيّنًا مخصوصًا، فليس في الخارج شيء إلّا معيّن متميّز عمّا سواه بحدّه وحقيقته، فمن قال: إن وجود الحق هو الوجود المطلق دون المعيّن فحقيقة قوله إنه ليس للحق وجود أصلًا ولا ثبوت إلّا نفس الأشياء المعيّنة المتميّزة، والأشياء المعيّنة ليست إيّاه فليس شيئًا أصلًا. (ح، ٢١، ١٦)

- أما التلمساني ونحوه فلا يفرّق بين ماهية ووجود ولا بين مطلق ومعيّن، بل عنده ما ثم سوى، ولا غير بوجه من الوجوه، وإنما الكائنات أجزاء منه وأبعاض له بمنزلة أمواج البحر في البحر، وآخر البيت من البيت، فمن شعرهم:

البحر لا شكّ عندي في توحده
وإن تعدّد بالأمواج والزبد

فلا يغرنك ما شاهدت من صور
فالواحد الرب ساري العين في العدد

ومنه:

فما البحر إلّا الموج لا شيء غيره
وإن فرقته كثرة المتعدّد

ولا ريب أن هذا القول هو أحذق في الكفر والزندقة، فإن التمييز بين الوجود والماهية، وجعل المعدوم شيئًا أو التمييز في الخارج بين المطلق والمعيّن وجعل المطلق شيئًا وراء المعيّنات في الذهن قولان ضعيفان باطلان، وقد عرف من حذّد النظر أن من جعل في هذه الأمور الموجودة في الخارج شيئين (أحدهما) وجودها (والثاني) ذواتها، أو جعل لها حقيقة مطلقة موجودة زائدة على عينها الموجودة فقد غلط غلطًا قويًّا، واشتبه عليه ما يأخذه من العقل من المعاني المجرّدة المطلقة عن التعيين، ومن الماهيات المجرّدة عن الوجود الخارجي بما هو موجود في الخارج من ذلك، ولم يدر أن متصوّرات العقل ومقدراته أوسع مما هو موجود حاصل بذاته، كما يتصوّر المعدومات والممتنعات والمشروطات، وبقدر ما لا وجود له البتّة مما يمكن أو لا يمكن، ويأخذ من المعينات صفات مطلقة فيه. فإن الموجودات ذوات متصوّرة فيه، لكن هذا القول أشد جهلًا وكفرًا بالله تعالى، فإن صاحبه لا يفرّق بين المظاهر والظاهر، ولا يجعل الكثرة والتفرقة إلّا في ذهن الإنسان لما كان محجوبًا عن شهود الحقيقة، فلما انكشف غطاؤه عاين أنه لم يكن غير، وأن الرائي عين

المرئي والشاهد عين المشهود. (ح، ٢٣، ٢)

- المطلق لا يوجد إلّا في الذهن لا في الخارج، فلا يُتصوّر أن يكون في الخارج شيء مطلق، لا حيوان مطلق ولا إنسان مطلق ولا جسم مطلق ولا موجود مطلق، بل كل موجود فله حقيقة يختص بها لا يشركه فيها غيره. (در٣، ٤٤٠، ١٢)

- ما هو «مطلق» في الذهن إذا وجد في الخارج كان «معيّنا»، فهذا حقّ (ر١، ٩٨، ٥)

- «المطلق» لا يكون مطلقًا إلّا في الأذهان، لا في الأعيان (ر١، ١٦٠، ١٩)

- المطلق بشرط الإطلاق، وهو الكلّي العقلي، لا يكون إلّا في الأذهان لا في الأعيان، والمطلق لا بشرط، وهو الكلّي الطبيعي. وإن قيل: إنه موجود في الخارج، فلا يوجد إلّا معيّنًا، وهو جزءٌ من المعيّن عند من يقول بثبوته في الخارج، فيلزم أن يكون وجود الرب، إما منتفيًا في الخارج، وإما أن يكون جزءًا من وجود المخلوقات، وإما أن يكون عين وجود المخلوقات. وهو يخلق الجزء الكل أم يخلق الشيء نفسه؟ أم العدم يخلق الوجود؟ أو يكون بعض الشيء خالقًا لجميعه؟ (فرقان، ٨٩، ١٦)

- إذا قيل الكلّي الطبيعي في الخارج فهو بهذا الاعتبار أي يوجد في الخارج ما يطابقه الكلّي الطبيعي فإنه المطلق لا بشرط فيطابق المعيّنات بخلاف المطلق بشرط الإطلاق فإن هذا لا يطابق المعيّنات. وأمّا أن يقال في الخارج أمرًا كليًّا مشتركًا فيه بعينه هو في هذا المعين وهذا المعين فهذا باطل قطعًا وإن كان قد قاله طائفة وأثبتوا ماهيات مجرّدة في الخارج عن المعيّنات وقالوا إن تلك الماهية غشيتها غواش غريبة وأن أسباب الماهية غير أسباب الوجود وهذا قد بسط الكلام عليه في الكلام على المنطق وعلى الإشارات وغير ذلك وبين أن الذي لا ريب فيه أن ما يتصوّر في الأذهان ليس هو الموجود في الأعيان، فمن عنى بالماهية ما في الذهن وبالوجود ما في الخارج فهو مصيب في قوله الوجود مغاير للماهية. وأما إذا عنى بالماهية ما في الخارج وبالوجود ما في الخارج أو بالماهية ما في الذهن وبالوجود ما في الذهن وادّعى أن في الذهن شيئين وأن في الخارج شيئين وجود وماهية فهذا يتخيّل خيالًا لا حقيقة له وبهذا التفصيل يزول الاشتباه الحاصل في هذا الموضع. (من٣، ١١٣، ١٨)

مطلق بشرط الإطلاق

- المطلق بشرط الإطلاق من المعاني ليس له وجود في الخارج، فليس في الخارج إنسان مطلق، بل لا بدّ أن يتعيّن بهذا أو ذاك، وليس فيه حيوان مطلق، وليس فيه مطر مطلق بشرط الإطلاق. وأما المطلق بشرط الإطلاق من الألفاظ كالماء المطلق فمسمّاه موجود في الخارج لأن شرط الإطلاق هنا في اللفظ فلا يمنع أن يكون معناه معيّنًا، وبشرط الإطلاق هناك في المعنى، والمسمّى المطلق بشرط الإطلاق لا يتصوّر إذ لكل موجود حقيقة يتميّز بها، وما لا حقيقة له يتميّز بها ليس بشيء، وإذا كان له حقيقة يتميّز بها فتمييزه يمنع أن يكون مطلقًا من كل وجه، فإن المطلق من كل وجه لا تمييز له، فليس لنا موجود هو مطلق بشرط الإطلاق ولكن العدم المحض قد يقال هو مطلق بشرط الإطلاق، إذ ليس هناك حقيقة تتميّز ولا ذات تتحقّق

حتى يقال تلك الحقيقة تمنع غيرها بحدّها أن تكون إياها، وأما المطلق من المعاني لا بشرط فهذا إذا قيل بوجوده في الخارج فإنما يوجد معيّنًا متميّزًا مخصوصًا، والمعيّن المخصوص يدخل في المطلق لا بشرط ولا يدخل في المطلق بشرط الإطلاق، إذ المطلق لا بشرط أعمّ، ولا يلزم إذا كان المطلق بلا شرط موجودًا في الخارج أن يكون المطلق المشروط بالإطلاق موجودًا في الخارج لأن هذا أخصّ منه، فإذا قلنا: حيوان، أو إنسان، أو جسم، أو وجود مطلق، فإن عنينا به المطلق بشرط الإطلاق فلا وجود له في الخارج، وإن عنينا المطلق لا بشرط فلا يوجد إلّا معيّنًا مخصوصًا، فليس في الخارج شيء إلّا معيّن متميّز عمّا سواه بحدّه وحقيقته، فمن قال: إن وجود الحق هو الوجود المطلق دون المعيّن فحقيقة قوله إنه ليس للحق وجود أصلًا ولا ثبوت إلّا نفس الأشياء المعيّنة المتميّزة، والأشياء المعيّنة ليست إيّاه فليس شيئًا أصلًا. (ح، ٢١، ١٩)

مطلق عام

- ليس في الخارج إلّا «جزئي معيّن»، ليس في الخارج ما هو «مطلق عام» مع كونه «مطلقًا عامًا» (ر١، ٩٩، ٢٦)
- ما يتصوّره الذهن «مطلقًا عامًا» يوجد في الخارج، لكن لا يوجد إلّا «مقيّدًا خاصًا» (ر١، ٩٩، ٢٩)

مطلق كلي

- المطلق الكلّي وجوده عند الناس في الأذهان لا في الأعيان، فما هو مطلق كلّي في أذهان الناس لا يوجد إلّا معينًا مشخّصًا مخصوصًا متميّزًا في الأعيان، وإنما سمّي كلّيًا لكونه في الذهن كلّيًا. وأما في الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلّي أصلًا وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم. (ب١، ١٢٥، ٣٨)
- المطلق الكلّي لا يكون مطلقًا كليًا إلّا في الذهن فليس في الخارج مطلق كلّي. (من١، ٢٥٣، ٧)

مظالم

- سئل (ابن تيمية) عن رجل استأجر أرضًا، ثم حدثت مظلمة على البلد، وطلبوا منه أن يغرم في المظلمة، فهل يغرم المستأجر شيء؟ أم لا؟. فأجاب: المظالم لا تلزم هذا، ولا هذا، لكن إذا وضعت على الزرع أخذت من ربّ الزرع، وإن وضعت على العقار أخذت من العقار، إذا لم يشترط على المستأجر، فإذا كان ما اشترط لم يدخل فيما اشترط على المستأجر، وقد وضع على العقار دون الزرع أخذت من ربّ الأرض، وإن وضع على الزرع أخذ من المستأجر، وإن وضع مطلقًا رجع في ذلك إلى العادة في مثله. (مظ، ٥٣، ٧)

مظالم مشتركة

- المظالم المشتركة التي تطلب من الشركاء، مثل المشتركين في قرية، أو مدينة، إذا طلب منهم شيء يؤخذ على أموالهم أو رؤوسهم مثل: الكلف السلطانية التي توضع عليهم كلهم؛ إما على عدد دوابهم، أو عدد أشجارهم، أو على قدر أموالهم. كما يؤخذ منهم أكثر من الزكوات الواجبة بالشرع، أو أكثر من الخراج الواجب بالشرع، أو تؤخذ منهم الكلف التي أحدثت في غير الأجناس

الشرعية، كما يوضع على المتبايعين للطعام والثياب والدواب والفاكهة، وغير ذلك؛ يؤخذ منهم إذا باعوا، ويؤخذ ذلك تارة من البائعين، وتارة من المشترين. وإن كان قد قيل: إن بعض ذلك وضع بتأويل وجوب الجهاد عليهم بأموالهم، واحتياج الجهاد إلى تلك الأموال، كما ذكره صاحب "غياث الأمم" وغيره، مع ما دخل في ذلك من الظلم الذي لا مساغ له عند العلماء. ومثل الجبايات التي يجبيها بعض الملوك من أهل بلدة كل مدة، ويقول: إنها مساعدة له على ما يريد، ومثل ما يطلبه الولاة أحيانًا من غير أن يكون راتبًا؛ إما لكونهم جيشًا قادمين يجمعون ما يجمعونه لجيشهم، وإما لكونهم يجمعونه لبعض العوارض: كقدوم السلطان، أو حدوث ولد له، ونحو ذلك. وإما أن ترمى عليهم سلع تباع منهم بأكثر من أثمانها، وتسمّى "الحطايط". ومثل القافلة الذين يسيرون حجاجًا، أو تجّارًا، أو غير ذلك. فيطلب منهم على عدد رؤوسهم أو دوابهم أو قدر أموالهم، أو يطلب مطلقًا منهم كلهم، سواء كان الطالب ذا السلطان في بعض المدائن والقرى، كالذين يقعدون على الجسور وأبواب المدائن، فيأخذون ما يأخذونه، أو كان الآخذون قطّاع طريق: كالأعراب، والأكراد، والترك الذين يأخذون مكوسًا من أبناء السبيل، ولا يمكنونهم من العبور حتى يعطوهم ما يطلبون. فهؤلاء المكرهون على أداء هذه الأموال عليهم لزوم العدل فيما يطلب منهم، وليس لبعضهم أن يظلم بعضًا فيما يطلب منهم، بل عليهم التزام العدل فيما يؤخذ منهم بغير حق، كما عليهم التزام العدل فيما يؤخذ منهم بحق، فإن هذه الكلف التي أخذت منهم بسبب نفوسهم، وأموالهم، هي بمنزلة غيرها بالنسبة إليهم. وإنما يختلف حالها بالنسبة إلى الأخذ، فقد يكون أخذًا بحق، وقد يكون أخذًا بباطل. (مظ، ٢٣، ١٠)

مع

- لفظ مع لا تقتضي في لغة العرب أن يكون أحد الشيئين مختلطًا بالآخر، كقوله تعالى: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ (التوبة: ١١٩)، وقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ (الفتح: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُوا۟ وَجَـٰهَدُوا۟ مَعَكُمْ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مِنكُمْ﴾ (الأنفال: ٧٥)، ولفظ (مع) جاءت في القرآن عامة وخاصة، فالعامة في هذه الآية وفي آية المجادلة: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المجادلة: ٧)، فافتتح الكلام بالعلم، وختمه بالعلم، ولهذا قال ابن عباس والضحاك وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل: هو معهم بعلمه. وأما المعيّة الخاصة، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ (النحل: ١٢٨)، وقوله تعالى لموسى: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (طه: ٤٦)، وقال تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَـٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة: ٤٠) يعني النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر رضي الله عنه، فهو مع موسى وهارون دون فرعون، ومع محمد وصاحبه دون أبي جهل وغيره من

أعدائه، ومع الذين اتَّقوا والذين هم محسنون دون الظالمين المعتدين. (فرقان، ٩٦، ٣)

معارضة

- المعارضة نوعان: معارضة في الفرع، فلا بدّ لها من أصل تردُّ إليه، ويكون قد عارضه بقياس يمنع ثبوتَ الحكم الذي أثبته المستدلُّ، ومعارضة في الأصل، وهو الفرق، فلا يخلو إما أن تكون العلةُ واقفة، وعلة المستدل جارية، أو كلاهما جارِيَتَيْن. (سود، ٤٤١، ٧)

- ليس من شرط صحة المعارضة أن يعكسها في الفرع، ويجوز أن يذكر في الأصل علة وفي الفرع أخرى، لأن العلة قد تكون صفة شرعية أو حكمًا هو معكوس على أصله لا على أصل المستدل، والوصف في الفرع قد يكون ثابتًا على الأصل على أصله، وقال بعضهم: إن لم يعكسها في الفرع لم يحصل. (سود، ٤٤٣، ٨)

معاملات ربويّة

- كذلك المعاملات الربويّة سواء كانت ثنائيّة أو ثلاثيّة إذا كان المقصود بها جميعها أخذ دراهم بدراهم أكثر منها إلى أجل، فالثنائيّة: بما يكون بين اثنين مثل أن يجمع إلى القرض بيعًا أو إجارة أو مساقاة أو مزارعة، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: "لا يحلُّ سلف وبيع ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك" قال الترمذي: حديث صحيح. ومثل أن يبيعه سلعة إلى أجل ثم يعيدها إليه. ففي سنن أبي داود عن النبي صلى الله عليه وسلم: "من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا". والثلاثيّة: مثل أن يدخلا بينهما محلّلًا للربا يشتري السلعة منه آكل الربا ثم يبيعها المعطي للربا إلى أجل ثم يعيدها إلى صاحبها بنقص دراهم يستفيدها المحلّل. (حس، ١٩، ١٥)

معانٍ

- معاني الأسماء التي تكون في لغة المسؤول دون السائل، وهذا هو الترجمة (ر١، ٧١، ٧)

معانٍ خارجة عن الذهن

- المعاني الخارجة عن الذهن هي الموجودة في الخارج، كقولهم: مطر عام وخصب عام. هذه التي تنازع الناس: هل وصفها بالعموم حقيقة أو مجاز؟ على قولين: أحدهما مجاز لأن كل جزء من أجزاء المطر والخصب لا يقع إلّا حيث يقع الآخر فليس هناك عموم، وقيل بل حقيقة لأن المطر المطلق قد عمّ. وأما الخصوص فيعرض لها إذا كانت موجودة في الخارج، فإن كل شيء له ذات وعين تختصّ به ويمتاز بها عن غيره، أعني الحقيقة العينية الشخصية التي لا اشتراك فيها، مثل: هذا الرجل وهذه الحبة وهذا الدرهم، وما عرض لها في الخارج فإنه يعرض لها في الذهن. فإن تصوّر الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات. وأما الإطلاق فيعرض لها إذا كانت في الذهن بلا ريب فإن العقل يتصوّر إنسانًا مطلقًا ووجودًا مطلقًا. وأما في الخارج فهل يتصوّر شيء مطلق؟ هذا فيه قولان: قيل: المطلق له وجود في الخارج فإنه جزء من المعين، وقيل لا وجود له في الخارج، إذ

ليس في الخارج إلّا معيّن مقيّد، والمطلق الذي يشترك فيه العدد لا يكون جزءًا من المعيّن الذي لا يشركه فيه. (ح، ١٩، ٩)

معانٍ يوصف بها الرب

- المعاني التي يوصف بها الربّ سبحانه وتعالى؛ كالحياة، والعلم، والقدرة، بل الوجود، والثبوت، والحقيقة ونحو ذلك: تجب له لوازمها؛ فإنّ ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الربّ عنها ليست من لوازم ذلك أصلًا. بل تلك من لوازم ما يختصّ بالمخلوق من وجود، وحياة، وعلم، ونحو ذلك. والله سبحانه وتعالى منزّه عن خصائص المخلوق، وملزومات خصائصه. (أص، ١٠٠، ١٧)

معاني القرآن

- معاني القرآن ثلاثة أصناف: الإلهيات، والنبوّات، والشرائع. (فت١٧، ١٢٣، ١٦)

معاهدون

- المعاهدون إلى أجل مسمّى إن أسلموا فهم إخوان في الدين. وإن نكثوا أيمانهم وجب قتالهم، وإن وفوا بالعهد وفي لهم بعهدهم، وإن كانوا قد عوهدوا بلا جزية. فكذلك من عاهد بالجزية. والصحيح أن العهد المطلق جائز. (ج، ١٣٥، ١)

معجزات الأنبياء

- من الناس من فرّق بين معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء بفروق ضعيفة، مثل قولهم الكرامة يخفيها صاحبها؛ أو الكرامة لا يتحدّى بها، ومن الكرامات ما أظهرها أصحابها كإظهار العلاء بن الحضرمي المشي على الماء، وإظهار عمر مخاطبة سارية على المنبر، وإظهار أبي مسلم لمّا ألقي في النار أنها صارت عليه بردًا وسلامًا. (نبا، ٤، ٦)

معجزات غير الأنبياء

- أما المعجزات التي لغير الأنبياء من باب الكشف والعلم فمثل قول عمر في قصة سارية، وإخبار أبي بكر بأن ببطن زوجته أنثى، وإخبار عمر بمن يخرج من ولده فيكون عادلًا، وقصة صاحب موسى في علمه بحال الغلام. (مع، ٣٧، ٧)

معجزة

- كل ما يخرج عن الأمر المعتاد فإنه معجزة وهو الخارق للعادة إذا اقترن بدعوى النبوّة. وقد علموا أن الدليل مستلزم للمدلول، فيلزم أن يكون كل من خرقت له العادة نبيًّا. (نبا، ٢، ٦)
- إسم المعجزة يعمّ كل خارق للعادة في اللغة، وعرف الأئمة المتقدّمين كالإمام أحمد بن حنبل، وغيره، ويسمّونها الآيات. لكن كثيرًا من المتأخّرين يفرّق في اللفظ بينهما، فيجعل المعجزة للنبي، والكرامة للولي، وجماعهما: الأمر الخارق للعادة. (مع، ٢٧، ٢)

معدن

- المعدن عنده (ابن عربي) هو العقل، والملك هو الخيال، والخيال تابع للعقل، وهو بزعمه يأخذ عن الذي هو أصل الخيال، والرسول يأخذ عن الخيال، فلهذا صار عند نفسه فوق النبي، ولو كان خاصة النبي ما ذكروه، ولم يكن هو من جنسه، فضلًا عن أن يكون

فوقه، فكيف وما ذكروه يحصل لآحاد المؤمنين؟! والنبوّة أمر وراءَ ذلك. (فرقان، ٨٠، ١١)

معدوم

- القائلون بأن المعدوم شيء ثابت في العدم سواء قالوا بأن وجودها خلق الله أو هو الله، يقولون إن الماهيات والأعيان غير مجعولة ولا مخلوقة وإن وجود كل شيء قدر زائد على ماهيّته، وقد يقولون الوجود صفة للموجود. وهذا القول وإن كان فيه شبه بقول القائلين بقدم العالم أو القائلين بقدم مادة العالم وهيولاه المتميّزة عن صورته فليس هو إيّاه، وإن كان بينهما قدر مشترك، فإن هذه الصورة المحدثة من الحيوان والنبات والمعادن ليست قديمة باتّفاق جميع العقلاء، بل هي كائنة بعد أن لم تكن، وكذلك الصفات والأعراض القائمة بأجسام السموات والاستحالات القائمة بالعناصر من حركات الكواكب والشمس والقمر والسحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، كل هذا حادث غير قديم، عند كل ذي حسّ سليم، فإنه يرى ذلك بعينه. والذين يقولون بأن عين المعدوم ثابتة في القدم أو بأن مادّته قديمة يقولون بأن أعيان جميع هذه الأشياء ثابتة في القدم، ويقولون إن مواد جميع العالم قديمة دون صوره. واعلم أن المذهب إذا كان باطلًا في نفسه لم يمكن الناقد له أن ينقله على وجه يتصوّر تصوّرًا حقيقيًّا فإن هذا لا يكون إلّا للحق. فأما القول الباطل فإذا بيّن فبيانه يظهر فساده، حتى يقال كيف اشتبه هذا على أحد ويتعجّب من اعتقادهم إيّاه، ولا ينبغي للإنسان أن يعجب، فما من شيء يتخيّل من أنواع الباطل إلّا وقد ذهب إليه فريق من الناس. . . . وإنما نشأ - والله أعلم - الاشتباه على هؤلاء من حيث رأوا أن الله سبحانه يعلم ما لم يكن قبل كونه - أو ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) فرأوا أن المعدوم الذي يخلقه يتميّز في علمه وإرادته وقدرته، فظنّوا ذلك لتميّز ذات له ثابتة وليس الأمر كذلك. وإنّما هو متميّز في علم الله وكتابه، والواحد منّا يعلم الموجود والمعدوم الممكن والمعدوم المستحيل، ويعلم ما كان كآدم والأنبياء، ويعلم ما يكون كالقيامة والحساب، ويعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون. (ح، ٦، ١٩)

- الذي عليه أهل السنّة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف: أن المعدوم ليس في نفسه شيئًا وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وقد دلّ على ذلك الكتاب والسنّة والإجماع القديم، قال الله تعالى لزكريا ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩) فأخبر أنه لم يك شيئًا. (ح، ١٤، ١٥)

معرضون عن عبادة الله

- معرضون عن عبادة الله وعن الاستعانة به جميعًا. وهم فريقان: أهل دنيا. وأهل دين؛ فأهل الدين منهم أهل الدين الفاسد الذين يعبدون غير الله، ويستعينون غير الله بظنّهم وهو أهمّ ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ (النجم: ٢٣). وأهل الدنيا منهم الذين يطلبون ما

يشتهونه من العاجلة بما يعتقدونه من الأسباب. واعلم أنه يجب التفريق بين من قد يعرض عن عبادة الله والاستعانة به، وبين من يعبد غيره ويستعين بسواه. (تو، ٤٣، ٨)

معرفة

- العلم الذي يقترن به حب المعلوم قد يسمّى معرفة، كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمعروف ما تحبه القلوب مع العلم، والمنكر ما تكرهه وتنفر عنه عند العلم به. فلهذا قد يُسمَّى من كان فيه - مع علمه بالله - حب لله وإنابة إليه عارفًا، بخلاف العالِم الخالي عن حب القلب وتألّهه، فإنهم لا يسمّونه عارفًا. (در٣، ١٣٧، ٩)
- قد يُراد بلفظ المعرفة العلم الذي يكون معلومه معيّنًا خاصًّا، وبالعلم الذي هو قسيم المعرفة ما يكون المعلوم به كليًّا عامًّا، وقد يراد بلفظ المعرفة ما يكون معلومه الشيء بعينه، وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين في الأصل. (در٣، ١٣٨، ١)

معرفة الإنسان

- معرفة الإنسان بكونه يعلم أو لا يعلم: مرجعه إلى وجود نفسه عالمة. ولهذا لا نحتجّ على منكر العلم إلّا بوجود نفوسنا عالمة؛ كما احتجّوا على منكري الأخبار المتواترة بأنا نجد نفوسنا عالمة بذلك وجازمة به كعلمنا وجزمنا بما أحسسناه. وجعل المحقّقون وجود العلم بخبر من الأخبار هو الضابط في حصول التواتر؛ إذ لم يحدّوه بعدد ولا صفة؛ بل متى حصل العلم كان هو المعتبر. والإنسان يجد نفسه عالمة، وهذا حق. (فت٤، ٣٠، ١٣)

- معرفة الإنسان بكونه يعلم أو لا يعلم: مرجعه إلى وجود نفسه عالمة. ولهذا لا نحتجّ على منكر العلم إلّا بوجودنا نفوسنا عالمة، كما احتجّوا على منكري الأخبار المتواترة بأنّا نجد نفوسنا عالمة بذلك وجازمة به كعلمنا وجزمنا بما أحْسَسناه. وجعل المحقّقون وجود العلم بمخبَر الإخبار هو الضابط في حصول التواتر، إذ لم يحدّوه بعدد ولا صفة متى حصل العلم كان هو المعتبر. والإنسان يجد نفسه عالمة، وهذا حق. فإنه لا يجوز أن يستدلّ الإنسان على كونه عالمًا بدليل فإن علمه بمقدّمات ذلك الدليل يحتاج إلى أن يجد نفسه عالمة بها، فلو احتاج علمه بكونه عالمًا إلى دليل أفضى إلى الدور أو التسلسل. ولهذا لا يحسّ الإنسان بوجود العلم عند وجود سببه إن كان بديهيًّا، أو إن كان نظريًّا إذا علم المقدّمتين. (نقض، ٢٧، ١٧)

معقولات

- ليس في المعقولات إلّا ما يعقله العاقل في نفسه، مثل العلم الكلّي، وقد يدّعون (الفلاسفة) ثبوت هذه المعقولات في الخارج فيتناقضون، وهذا موجود في كلام أكثرهم، يقولون كلهم: الكلّيات وجودها في الأذهان لا في الأعيان، ثم يقول بعضهم: إن الكلّيات تكون موجودة في الخارج، ولهذا كثيرًا ما يرد بعضهم على بعض في هذا الموضع، وهو من أصول ضلالاتهم ومجازاتهم. وكلامهم في المعقولات المجرّدة من هذا النمط، وليس لهم دليل على إثباتها، وإذا حُرِّر ما يجعلونه دليلًا لم تثبت إلّا أمور معقولة في الذهن. (در٦، ٣٧، ٣)

معلول

- المعلول لا يكون إلّا بعد العلّة (ر١، ١٤٥، ١١)

معنى

- المعنى إذا كان معلومًا إثباته بالنقل لم يجز نفيه لتعبير المعبّر عنه بأي عبارة عبّر بها، وكذلك إذا كان معلومًا انتفاؤه بالعقل لم يجز إثباته بأيّ عبارة عبّر بها المعبّر وبيّن له بالعقل ثبوت المعنى الذي نفاه وسمّاه بألفاظه الاصطلاحية، وقد يقع في محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافي ولغته وإن كان المطلق لها لا يستجيز إطلاقها في غير هذا المقام. (ب١، ١٤٣، ٥)

- «لم يتصوّر (مستمع الحدّ) المعنى حتى سمعَ اللفظ وفهمه، ولم يمكن أن يفهمَ المراد باللفظ حتى يكون قد تصوّر ذلك المعنى قبل ذلك» (ر١، ٣٧، ٢٦)

- إذا عرف (المترجم) المعنى الذي يُقصد بهذا الاسم في هذه اللغة هو المعنى الذي يُقصد به في اللغة الأخرى ترجمه (ر١، ٧١، ١٠)

- الإسم المسؤول عنه الذي لا يعلم السائل معناه إذا أجيب عنه بما يقال في جواب ما هو؟ ينقسم حال السائل فيه إلى نوعين: أحدهما: أن يكون قد تصوّر المعنى بغير ذلك اللفظ، ولكن لم يعرف أنّه يعني بذلك اللفظ. فهذا لا يفتقرُ إلّا إلى «ترجمة» اللفظ، كالمعاني المشهورة عند الناس من الأعيان، والصفات، والأفعال. . . الثاني: أن يكون غير متصوّر للمعنى، كما أنّه غير عالم بدلالة اللفظ عليه. وهذا يحتاج إلى شيئين: إلى ترجمة اللفظ، وإلى تصورّ المعنى - إلى حدّ «الاسم» و«المسمّى» (ر١، ٧٦، ١٧)

- إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوّره (السائل)، ولا له في لغته لفظ، فهنا لا يمكن تعريفه إيّاه بمجرد «ترجمة» اللفظ، بل الطريق في تعريفه إياه إمّا «التعيين» وإمّا «الصفة» (ر١، ٧٧، ١١)

- «إن المطلوب ليس إلّا معنيان - سواء عبّر عنهما بلفظين أو ألفاظ متعدّدة» قيل: وليس الأمر كذلك، بل قد يكون المطلوب معنى واحدًا، وقد يكون معنيين، وقد يكون معانيَ متعددة (ر١، ١٧٨، ١٨)

معنى مفرد

- المعنى المفرد لا يُفهم من اللفظ حتى يُعرف أن اللفظ دالّ عليه، فلا بدّ أن يُعرف أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، حتى تُعرف دلالته عليه، فتكون المعرفة بالمعنى سابقة للمعرفة بدلالة اللفظ عليه، بخلاف المعنى المركّب، فإنه إنما يُحتاج إلى العلم بجنس المركّب لا بالتركيب المعيّن، فنعرف أنه إذا قيل: قام فلان، أنه فعل القيام القائم به. فإذا قيل: زيد، عُرف أنه فعل القيام القائم به، بخلاف مسمًّى زيد، وأنه لا يُعرف أن زيدًا يدلّ على مسمَّاه، حتى يُعرف أولًا مسمًّى زيد، فلو استفيد مسمًّى زيد من زيد لزم الدَّوْر. (در٨، ٥٣٠، ١١)

معيّن

- أما التلمساني ونحوه فلا يفرّق بين ماهية ووجود ولا بين مطلق ومعيّن، بل عنده ما ثم سوى، ولا غير بوجه من الوجوه، وإنما الكائنات أجزاء منه وأبعاض له بمنزلة أمواج البحر في البحر، وآخر البيت من البيت، فمن شعرهم:

البحر لا شكّ عندي في توحده
وإن تعدّد بالأمواج والزبد
فلا يغرنك ما شاهدت من صور
فالواحد الرب ساري العين في العدد

ومنه:

فما البحر إلّا الموج لا شيء غيره
وإن فرقته كثرة المتعدّد

ولا ريب أن هذا القول هو أحذق في الكفر والزندقة، فإن التمييز بين الوجود والماهية، وجعل المعدوم شيئًا أو التمييز في الخارج بين المطلق والمعيّن وجعل المطلق شيئًا وراء المعيّنات في الذهن قولان ضعيفان باطلان، وقد عرف من حدّد النظر أن من جعل في هذه الأمور الموجودة في الخارج شيئين (أحدهما) وجودها (والثاني) ذواتها، أو جعل لها حقيقة مطلقة موجودة زائدة على عينها الموجودة فقد غلط غلطًا قويًّا، واشتبه عليه ما يأخذه من العقل من المعاني المجرّدة المطلقة عن التعيين، ومن الماهيات المجرّدة عن الوجود الخارجي بما هو موجود في الخارج من ذلك، ولم يدر أن متصوّرات العقل ومقدراته أوسع مما هو موجود حاصل بذاته، كما يتصوّر المعدومات والممتنعات والمشروطات، ويقدر ما لا وجود له البتّة مما يمكن أو لا يمكن، ويأخذ من المعينات صفات مطلقة فيه. فإن الموجودات ذوات متصوّرة فيه، لكن هذا القول أشد جهلًا وكفرًا بالله تعالى، فإن صاحبه لا يفرّق بين المظاهر والظاهر، ولا يجعل الكثرة والتفرقة إلّا في ذهن الإنسان لما كان محجوبًا عن شهود الحقيقة، فلما انكشف غطاؤه عاين أنه لم يكن غير، وأن الرائي عين المرئي والشاهد عين المشهود. (ح، ٢٣، ٢)

- الكلّي الطبيعي موجود في الخارج، وهو المطلق لا بشرط كالإنسان من حيث هو هو، والحيوان من حيث هو هو، فإن أراد بذلك أنه يوجد ما يصدق عليه المعنى الذي يُقال له إذا كان في الذهن كليًّا، مثل أن يوجد الشخص الذي يُقال له إنسان وحيوان وجسم ونحو ذلك فقد صدق، وإن أراد أنه يوجد الكلّي كليًّا فقد أخطأ، فإن الكلّي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، والمعيّن يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، فكيف يكون ذاك جزءًا من هذا، منحصرًا في هذا؟ وهو يصلح لأن يدخل فيه من الأعيان أضعاف هذا؟ وكيف يكون الكبير جزءًا من القليل، والعظيم جزءًا من الصغير؟ ولا ريب أن الذهن يتصوّر إنسانًا مطلقًا، لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، فيكون كليًّا في التصوّر والذهن، فإذا وجد فلا يُوجد إلّا معيّنًا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه. (در٥، ٩٠، ١٦)

- ليس للمعيَّن علّتان: إحداهما لنوعه، والأخرى لشخصه، بل العلّة الموجبة لشخصه كافية في وجوده، كوجود ما انحصر نوعه في شخصه. (در٥، ١١٤، ١)

- تصوّر «المعيّن» إنّما يستلزم تصوّر الحقيقة مطلقًا، لا بشرط العموم والمطابقة (ر١، ٩٧، ٢٤)

- ما هو «مطلق» في الذهن إذا وجد في الخارج كان «معيّنًا»، فهذا حقّ (ر١، ٩٨، ٦)

- إذا كان المطلوب بالحدّ هو الكلّي الجامع المانع الذي يطابق جميع أفراد المحدّد - فلا يخرج عنه شيء ولا يدخل فيه ما ليس منه، فمعلوم أنّ تصوّر «المعيّن» لا يستلزم مثل هذا

(ر١، ٩٨، ١١)

- العلم باستلزام المعيّن للمعيّن المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأنّ كلّ معيّن من معيّنات القضية الكلية يستلزم النتيجة (ر١، ١٥٩، ٥)

- يلزم من وجودِه المعيّنِ الوجود المطلقُ المطابقُ للمعيّن. فإذا تحقّقَ الوجود الواجب تحقّقَ الوجود المطلق المطابق للمعيّن (ر١، ١٦٠، ١٣)

معيّن مشخص

- هذا «الكلّي المطلق لا بشرط» (الكلّي الطبيعي) قد يتنازعون (المنطقيون) هل هو موجود في الخارج أم لا؟ والتحقيق أنّه يوجد في الخارج - لكن «معيّنًا مشخّصًا». فلا يوجد في الخارج إلّا «إنسان معيّن» وفيه «حيوانية معيّنة» و«ناطقية معيّنة»، ولا يوجد فيه إلّا «علم معيّن» و«خبر معيّن» (ر١، ٩٩، ١٤)

معيّنات

- في الصفات الذاتية المشتركة والمختصّة - كالحيوانية والناطقية - إن أرادوا بالاشتراك: أن نفس الصفة الموجودة في الخارج مشتركة. فهذا باطل. إذ لا اشتراك في المعيّنات التي يمنع تصوّرها من وقوع الشركة فيها. وإن أرادوا بالاشتراك: أن مثل تلك الصفة حاصلة للنوع الآخر. قيل لهم: لا ريب أن بين حيوانية الإنسان وحيوانية الفرس قدرًا مشتركًا، وكذلك بين صوتيهما وتمييزهما قدرًا مشتركًا. فإن الإنسان له تمييز وللفرس تمييز، ولهذا صوت هو النطق، ولذاك صوت هو الصهيل، فقد خصّ كل صوت باسم يخصّه. فإذا كان حقيقة أحد هذين يخالف الآخر ويختصّ بنوعه؟ فمن أين جعلتم حيوانية أحدهما مماثلة لحيوانية الآخر في الحدّ والحقيقة. وهلا قيل: إن بين حيوانيتهما قدرًا مشتركًا ومميّزًا، كما أن بين صوتيهما كذلك؟ وذلك أن الحسّ والحركة الارادية إما أن توجد للجسم أو للنفس. فإن الجسم يحسّ ويتحرّك بالإرادة، والنفس تحسّ وتتحرّك بالإرادة، وإن كان بين الوصفين من الفرق ما بين الحقيقتين. وكذلك النطق هو للنفس بالتميز والمعرفة، والكلام النفساني، وهو للجسم أيضًا بتمييز القلب ومعرفته والكلام اللساني. فكل من جسمه ونفسه يوصف بهذين الوصفين. وليست حركة نفسه وإرادتها ومعرفتها ونطقها مثل ما للفرس، وإن كان بينها قدر مشترك. وكذلك ما يقوم بجسمه من الحس والحركة الإرادية ليس مثل ما للفرس، وإن كان بينهما قدر مشترك. فإن الذي يلائم جسمه من مطعم ومشرب وملبس ومنكح ومشموم ومرئي ومسموع بحيث يحسّه ويتحرّك إليه حركة إرادية ليس هو مثل ما للفرس. فالحسّ والحركة الإرادية هي بالمعنى العام لجميع الحيوان، وبالمعنى الخاص ليس إلّا للإنسان. وكذلك التمييز سواء. (نقض، ١٩٤، ١٨)

مغانم

- "المغانم" ما أخذ من الكفّار بالقتال. (فت٢٨، ٥٦٢، ١٠)

مَغْنَم

- الواجب في المغنم تخميسه، وصرف الخُمسِ

إلى من ذكره الله تعالى؛ وقسمة الباقين بين الغانمين، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: الغنيمة لمن شهد الوقعة. وهم الذين شهدوها للقتال، قاتلوا أو لم يقاتلوا، ويجب قسمها بينهم بالعدل، فلا يُحابى أحدٌ، لا لرياسته ولا لنسبه ولا لفضْله، كما كان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وخلفاؤه، يقسّمونها. (ش، ٣٣، ١٢)

مفارقات

- ما يثبتونه (الفلاسفة والرافضة) من المفارقات عند التحقيق لا يرجع إلّا إلى أمر وجودها في الأذهان لا في الأعيان إلّا النفس الناطقة وقد أخطأوا في بعض صفاتها. (من٤، ١٤٧، ٣٣)

مفتقر

- لا نسلّم أن المفتقر إلى الغير على الإطلاق لا يكون واجبًا بنفسه، بل المفتقر إلى المؤثّر لا يكون واجبًا بنفسه، وافتقار المجموع إلى كلٍّ من أجزائه ليس افتقارًا إلى مؤثّر بلٍ إلى الغير، كافتقار الوجود إلى الماهية إذا فُرض تعدّدها. (در٤، ٢٤٠، ١)

مُقاتِلة

- المقاتلة: الذين هم أهل النصرة والجهاد، وهم أحق الناس بالفيء فإنّه لا يحصل إلّا بهم؛ حتى اختلف الفقهاء في مال الفيء: هل هو مختصّ بهم، أو مشترك في جميع المصالح؟ وأمّا سائر الأموال السلطانية فلجميع المصالح وفاقًا، إلّا ما خصّ به نوع، كالصّدَقات والمَغْنَم. (ش، ٥٠، ١٤)

مقادير

- المقادير من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج، كما أن الصفات والذوات من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج، وإنما يُوجد في الخارج ذات مخصوصة بصفاتها المخصوصة، فالقول فيما اختصّت به من المقدار كالقول فيما اختصّت به من سائر الصفات، وما اختصّت به من الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات. (در٣، ٣٧٤، ٦)

مقام الجمع والفناء

- إن التوحيد الجامع لتوحيد الألوهية والربوبية أو توحيد أحدهما للعبد فيه ثلاثة مقامات. أحدها مقام الفرق والكثرة بإنعامه (؟) ومن كثرة المخلوقات والمأمورات. والثاني مقام الجمع والفناء بحيث يغيب بمشهوده عن شهوده، وبمعبوده عن عبادته، وبموحده عن توحيده، وبمذكوره عن ذكره، وبمحبوبه عن حبه. فهذا فناء عن إدراك السوى وهو فناء القاصرين. وأما الفناء الكامل المحمدي فهو الفناء عن عبادة السوى والاستعانة بالسوى وإرادة وجه السوى، وهذا في الدرجة الثالثة وهو شهود التفرقة في الجمع، والكثرة في الوحدة، فيشهد قيام الكائنات مع تفرّقها بإقامة لله تعالى وحده وربوبيته، ويرى أنه ما من دابة إلّا ربي آخذ بناصيتها، وأنه على كل شيء وكيل، وأنه رب العالمين، وأن قلوب العباد ونواصيهم بيده، لا خالق غيره ولا نافع ولا ضارّ ولا معطي ولا مانع ولا حافظ ولا معزّ ولا مذل سواه. ويشهد أيضًا فعل المأمورات مع كثرتها وترك الشبهات مع كثرتها لله وحده لا شريك له. (رس١، ١٦٦، ١٩)

مقام الفرق والكثرة

- إن التوحيد الجامع لتوحيد الألوهية والربوبية أو توحيد أحدهما للعبد فيه ثلاثة مقامات. أحدها مقام الفرق والكثرة بإنعامه (؟) ومن كثرة المخلوقات والمأمورات. والثاني مقام الجمع والفناء بحيث يغيب بمشهوده عن شهوده، وبمعبوده عن عبادته، وبموحده عن توحيده، وبمذكوره عن ذكره، وبمحبوبه عن حبه. فهذا فناء عن إدراك السوى وهو فناء القاصرين. وأما الفناء الكامل المحمدي فهو الفناء عن عبادة السوى والاستعانة بالسوى وإرادة وجه السوى، وهذا في الدرجة الثالثة وهو شهود التفرقة في الجمع، والكثرة في الوحدة، فيشهد قيام الكائنات مع تفرّقها بإقامة الله تعالى وحده وربوبيته، ويرى أنه ما من دابة إلّا ربي آخذ بناصيتها، وأنه على كل شيء وكيل، وأنه رب العالمين، وأن قلوب العباد ونواصيهم بيده، لا خالق غيره ولا نافع ولا ضارّ ولا معطي ولا مانع ولا حافظ ولا معزّ ولا مذل سواه. ويشهد أيضًا فعل المأمورات مع كثرتها وترك الشبهات مع كثرتها لله وحده لا شريك له. (رس١، ١٦٦، ١٨)

مقبولات

- يقال: هذه الأمور المقبول هي من الحوادث المقدورة، بخلاف الصفات اللازمة له، فإنها ليست مقدورة، فالمقبولات تنقسم إلى مقدور وغير مقدور، كما أن المقدورات تنقسم إلى مقبول وغير مقبول، وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدور، وحينئذٍ فإذا كان وجود المقدور في الأزل محالًا كان وجود هذا المقبول في الأزل محالًا؛ لأن هذا المقبول مقدور من المقدورات، وإذا كان وجود هذه الحوادث المقدورة المقبولة محالًا في الأزل لم يلزم من ذلك امتناع وجودها فيما لا يزال، كسائر الحوادث، ولم يلزم من كون الذات قابلة لها إمكان وجودها في الأزل. (در٢، ١٨٣، ١٠)

مقتصد

- الظالم لنفسه: أصحاب الذنوب المصرّون عليها. والمقتصد: المؤدّي للفرائض، المجتنب للمحارم. والسابق للخيرات: هو المؤدّي للفرائض والنوافل. (فرقان، ٣٠، ١٠)

مقتضى تام

- الممكن مع عدم المقتضى التام يكون ممتنعًا لا ممكنًا وأعني بالمقتضى التام الذي يلزم من وجوده وجود المقتضى، لكن يكون ممتنعًا لغيره فإذا كان كل من الممكنات له علّة ممكنة والعلّة الممكنة ليست مقتضيًا تامًّا فإنها لا توجد إلّا بغيرها. إذ الممكن مفتقر إلى غيره فوجوده مجرّدًا عن مقتضيه ممتنع فضلًا عن أن يكون مقتضيًا لغيره. فإذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتض تام كان كل منها ممتنعًا وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ويمتنع مع ذلك أن تكون جملتها ممكنة فضلًا عن أن تكون واجبة. (ب٣، ١٥٩، ٢٢)

مقدارية

- نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيّزة ممتدّة في الجهات

كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها وفي أنها حاملة لتلك الصفات، وما به افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت. فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض، فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيّزية والمقدارية وتوابعها وسائر الصفات عارضة لها تفتقر إلى سبب غير الذات، ومن يقول باختلافها يقول بل المقدارية للجسم والتحيّزية للمتحيّز كالموصوفية للموصوف واللونية للملوّن والعرضية للعرض والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ونحو ذلك، ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه وهو قائم بنفسه لم يكن أحدهما مثلًا للآخر، وإذا اشتركا في أن هذا لون وهذا لون وهذا طعم وهذا طعم وهذا عرض وهذا عرض لم يكن أحدهما مثلًا للآخر، وإذا اشتركا في أن هذا موصوف وهذا موصوف لم يكن أحدهما مثلًا للآخر، وإذا اشتركا في أن لهذا مقدارًا ولهذا مقدارًا ولهذا حيّزًا ومكانًا ولهذا حيّزًا ومكانًا كان أولَى أن لا يوجب هذا تماثلهما لأن الصفة للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للمقدور والمكان للمتمكّن والحيّز للمتحيّز. فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل فاشتراكهما فيما هو دونه في ذلك أولَى بعدم التماثل. (ب٣، ٦٣، ٣٠)

مقدم في الجهاد

- سئل (ابن تيمية) عن رجل جندي وهو يريد أن لا يخدم؟ فأجاب: إذا كان للمسلمين به منفعة وهو قادر عليها لم ينبغ له أن يترك ذلك لغير مصلحة راجحة على المسلمين؛ بل كونه مقدّمًا في الجهاد الذي يحبه الله ورسوله أفضل من التطوّع بالعبادة، كصلاة التطوّع، والحجّ التطوّع، والصيام التطوّع. والله أعلم. (فت٢٨، ٢٦، ٨)

مقدورات

- يقال: هذه الأمور المقبولة هي من الحوادث المقدورة، بخلاف الصفات اللازمة له، فإنها ليست مقدورة، فالمقبولات تنقسم إلى مقدور وغير مقدور، كما أن المقدورات تنقسم إلى مقبول وغير مقبول، وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدور، وحينئذٍ فإذا كان وجود المقدور في الأزل محالًا كان وجود هذا المقبول في الأزل محالًا؛ لأن هذا المقبول مقدور من المقدورات، وإذا كان وجود هذه الحوادث المقدورة المقبولة محالًا في الأزل لم يلزم من ذلك امتناع وجودها فيما لا يزال، كسائر الحوادث، ولم يلزم من كون الذات قابلة لها إمكان وجودها في الأزل. (در٢، ١٨٣، ١٠)

مقدورات الله

- (مقدورات اللّه) على قسمين: منها ما يفعله بواسطة قدرة العبد كأفعال العباد وما يصنعونه ومنها ما يفعله بدون ذلك كإنزال المطر، فإن أراد هذا القائل أنها خارجة عن مقدور الإنس بمعنى أنه لا يقع منهم لا بإعانة الجن ولا بغير ذلك فهذا كلام صحيح، وإن أراد أنه خارج عن مقدورهم فقط وإن كان مقدورًا للجن فهذا ليس بصحيح فإن الرسل أرسلوا إلى الإنس والجن. (نبا، ٢٧٥، ٢٤)

مقيد خاص

- ما يتصوّره الذهن «مطلقًا عامًا» يوجد في الخارج، لكن لا يوجد إلّا «مقيّدًا خاصًا» (ر، ١٠٠، ١)

مكاشفة

- فما كان من الخوارق من باب العلم فتارة بأن يسمع العبد ما لا يسمعه غيره، وتارة بأن يرى ما لا يراه غيره يقظة ومنامًا، وتارة بأن يعلم ما لا يعلمه غيره وحيًا وإلهامًا، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة، ويسمّى كشفًا ومشاهدات، ومكاشفة ومخاطبات. (مع، ٢٩، ٢)
- السماع مخاطبات، والرؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويسمّى ذلك كشفًا ومكاشفة، أي: كشف له عنه. (مع، ٣٠، ٢)

ملائكة

- كل حركة فإما أن تكون قسرية وهي تابعة للقاسر، أو طبيعية، وإنما تكون إذا خرج المطبوع من مركزه فيطلب عوده إليه أو إرادته وهي الأصل، فجميع الحركات تابعة للحركة الإرادية التي تصدر عن ملائكة الله تعالى التي هي المدبّرات أمرًا والمقسمات أمرًا، وغير ذلك مما أخبر الله تعالى به عن الملائكة. (عر، ١١٧، ١٣)
- إن كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عليّة يعبّر عنها بالملائكة فيها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية ولأجلها قد تسمّى أربابًا ويكون الله رب الأرباب لذلك، ويكون لها مراتب في نورانيتها متفاوتة فبالحري أن يكون مثالها في عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب إلى آخر الكلام. فيقال لا ريب أن تسمية هذه أربابًا هو كلام اليونانيين وأمثالهم من المشركين فإنهم يصرّحون في كتبهم بتسمية هذه المجرّدات التي يقولون إنها الملائكة أربابًا وآلهة ويقولون هي الأرباب الصغرى والآلهة الصغرى. وهؤلاء المتفلسفة الصابئة يعبدون الملائكة والكواكب. وأما الرسل وأتباعهم الموحّدون فقد قال الله تعالى ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِن كُونُوا۟ رَبَّـٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ○ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٩ - ٨٠). (بغ، ٧٨، ١)

ملاحدة

- الملاحدة يظهرون موافقة المسلمين ويبطنون خلاف ذلك، وهم شرّ من المنافقين، فإن المنافقين نوعان: نوع يظهر الإيمان ويبطن الكفر، ولا يدّعي أن الباطن الذي يبطنه من الكفر هو حقيقة الإيمان. والملاحدة تدّعي أن ما تبطنه من الكفر هو حقيقة الإيمان، وأن الأنبياء والأولياء هم من جنسهم يبطنون ما يبطنونه مما هو كفر وتعطيل، فهم يجمعون بين إبطان الكفر وبين دعواهم أن ذلك الباطن هو الإيمان عند أهل العرفان، فلا يظهرون للمستجيب لهم أن باطنه طعن في الرسول والمؤمنين، وتكذيب له؛ بل يجعلون ذلك من كمال الرسول وتمام حاله، وأن الذي فعله هو الغاية في الكمال، وأنه لا يفعله إلّا أكمل الرجال من سياسة الناس على السيرة العادلة، وعمارة العالم على الطريقة الفاضلة، وهذا

قد يظنّه طوائف حقًّا باطنًا وظاهرًا فيؤول أمرهم إلى أن يكون النفاق عندهم هو حقيقة الإيمان، وقد علم بالاضطرار أن النفاق ضدّ الإيمان. (فت١٣، ٢٦٢، ١٥)

ملزوم

- لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم، ولكن يلزم من نفيه نفيه بخلاف ملزومات الجسم فإنه يجب من نفيها نفي الجسم، فيجب نفي كل ما يستلزم كونه جسمًا ومن نفى الصفات الخبرية يقول إثباتها يستلزم التجسيم ومن نفى الصفات مطلقًا قال ثبوتها يستلزم التجسيم، وأيضًا فالتجسيم نفي لأنه يقتضي القسمة والتركيب فيجب نفي كل تركيب فيجب نفي كونه مركّبًا من الوجود والماهية ومن الجنس والفصل ومن المادة والصورة ومن الجواهر الفردة ومن الذات والصفات وهذه الخمسة هي التي يسمّيها نفاة الصفات من متأخّري الفلاسفة تركيبًا، والمقصود هنا أن السمع دلّ على نفي هذه الأمور والرسل نفت ذلك وبيّنت الطريق العقلي المنافي لذلك وهو نفي التشبيه تارة وإثبات حدوث كل متغيّر تارة. (ب١، ٥٤، ٢٤)

- «الملزوم» قد يكون أخص من «اللازم»، كما أنّ «اللازم» قد يكون أعمّ من «الملزوم» (ر١، ١٠١، ١٢)

- ملزوم الملزوم ملزوم، ولازم اللازم لازم. فالحكم لازم من لوازم الدليل، لكن لم يعرف لزومه إيّاه إلّا بوسط بينهما، والوسط ما يقرن بقولك «لأنّه» (ر١، ١٩٢، ١١)

ملك

- المعدن عنده (ابن عربي) هو العقل، والملك هو الخيال، والخيال تابع للعقل، وهو بزعمه يأخذ عن الذي هو أصل الخيال، والرسول يأخذ عن الخيال، فلهذا صار عند نفسه فوق النبي، ولو كان خاصة النبي ما ذكروه، ولم يكن هو من جنسه، فضلًا عن أن يكون فوقه، فكيف وما ذكروه يحصل لآحاد المؤمنين؟! والنبوّة أمر وراءَ ذلك. (فرقان، ٨٠، ١١)

ملكة

- الملكة على اصطلاحهم (الفلاسفة): كل معنى وجودي أمكن أن يكون ثابتًا للشيء: إما بحق جنسه كالبصر للإنسان، فإن البصر يمكن ثبوته لجنسه وهو الحيوان، أو بحق نوعه ككتابة زيد، فإن هذا ممكن لنوع الإنسان، أو بحق شخصه كاللحية للرجل فإنها ممكنة في حق الرجل... والعدم المقابل لها ارتفاع هذه الملكة. فإن أُريد بتقابل الإدراك ونفيه تقابل التناقض بالسلب والإيجاب، وهو أنه لا يخلو من كونه سميعًا وبصيرًا، ومتكلّمًا، أو ليس، فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل نفيه من غير دليل. وإن أُريد بالتقابل تقابل العدم والملكة، فلا يلزم من نفي الملكة تحقّق العدم ولا بالعكس، إلّا في محل يكون قابلًا لهما، ولهذا يصحّ أن يُقال: الحجر لا أعمى ولا بصير، والقول بكون الباري تعالى قابلًا للبصر والعمى، دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب. وعلى هذا فقد امتنع نفي لزوم العمى والخرس والطرش في حق الله تعالى. (در٤، ٣٥، ٧)

ممتنع

- ليس في الخارج شيء لا واجب ولا ممتنع، وإنما ذاك شيء يُقدَّر في الذهن، فيقدر في الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها. وأنت لم تتكلّم فيما يُقدَّر في الأذهان، بل قلت: كل موجود، فجعلت التقسيم واردًا على الأمور الموجودة في الخارج، وتلك إمّا موجودة بنفسها وإما بغيرها، وليس فيها ما يمكن الالتفات إليه مع كونه غير موجود إلّا إذا كان في الذهن، مع أنه في الذهن موجود وجودًا ذهنيًا. (در٣، ٣٤٤، ٧)
- لا نسلّم أنه إذا كان قابلًا للحوادث في الأبد، يلزم قبولها في الأزل، لأن وجودها فيما لا يزال ممكن، ووجودها في الأزل ممتنع، فلا يلزم من قبول الممكن قبول الممتنع. وهذا كما يُقال: إذا أمكن حدوث الحوادث فيما لا يزال، أمكن حدوثها في الأزل. (در٤، ٦٣، ١٣)

ممكن

- كل ما سوى الله ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر، لأن المؤثر لا يؤثّر إلّا في حال حدوثه. (ب٣، ٩، ١٩)
- الممكن مع عدم المقتضى التام يكون ممتنعًا لا ممكنًا وأعني بالمقتضى التام الذي يلزم من وجوده وجود المقتضى، لكن يكون ممتنعًا لغيره فإذا كان كل من الممكنات له علّة ممكنة والعلّة الممكنة ليست مقتضيًا تامًّا فإنها لا توجد إلّا بغيرها. إذ الممكن مفتقر إلى غيره فوجوده مجرّدًا عن مقتضيه ممتنع فضلًا عن أن يكون مقتضيًا لغيره. فإذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتض تام كان كل منها ممتنعًا وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ويمتنع مع ذلك أن تكون جملتها ممكنة فضلًا عن أن تكون واجبة. (ب٣، ١٥٩، ٢٠)

- نعني بالعلّة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول، فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجّح التام المستلزم لوجوده، فإذا كان الفاعل فاعلًا باختياره فلا بدّ من القدرة التامة والإرادة الجازمة، فلا يحصل الممكن بدون ذلك. ومتى وجد ذلك وجب حصول المفعول الممكن فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فما شاء الله وجب وجوده وما لم يشأ الله امتنع وجوده. فإن حصل للممكن المؤثر التام وجب وجوده بغيره وإن لم يحصل امتنع وجوده لانتفاء المؤثر التام. فوجوده لا يحصل إلّا بغيره وأما عدمه فقد قيل أيضًا لا بدّ له من علّة، وهو قول ابن سينا وأتباعه المتأخّرين الذين يقولون إن الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلّا بمرجّح وقيل لا يحتاج عدمه إلى علّة، وهو قول نظّار السنّة المشهورين كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وهو آخر قولي الرازي فإنه يقول بقول هؤلاء تارة وهؤلاء تارة لكن هذا آخر قوليه. فالعدم عندهم لا يفتقر إلى علّة وقيل عدم العلّة علّته. فمعناه أن عدم علّته مستلزم لعدمه لا أنه هو الذي أوجب عدمه، بل إذا عدمت علّته علمنا أنه معدوم فكان ذلك دليلًا على عدمه لا أن أحد العدمين أوجب الآخر. فإن العدم لا تأثير له في شيء أصلًا بل عدمه يستلزم عدم علّته وعدم علّته يستلزم عدمه من غير أن يكون أحد العدمين مؤثّرًا في الآخر. وأما وجوده فلا بدّ له من المؤثّر التام وإذا

حصل المؤثّر التام وجب وجوده وإلّا امتنع وجوده. (ب٣، ١٩٠، ٣٣)

- الممكن هو الذي لا يوجد إلّا بموجد يوجده، والواجب هو الذي يكون وجوده بنفسه لا بموجد يوجده، فكونه موجودًا بنفسه مستلزمًا للوازم لا ينافي أن يكون ذاتًا متّصفة بصفات الكمال. وكل من الذات والصفات ملازم للآخر وكل من الصفات ملازمة للأخرى وكل ما يسمّى جزءًا فهو ملازم للآخر. (ب٤، ١٩٣، ٢٢)

- قول القائل: كل ممكن فهو مفتقر إلى علّة خارجة عنه قضية بديهية ضرورية بعد تصوّرها، فإن المعني بالممكن ما لا يوجد بنفسه بل لا بدّ له من موجد مقتض، سواء سُمّي فاعلًا، أو علّة فاعلة، أو مؤثّرًا. وإذا كان كذلك فإذا كان المجموع ممكنًا لا يوجد بنفسه لم يكن له بدّ من موجد يوجده، وقد عُلم أن المجموع لا يوجد بنفسه، إذ لو كان كذلك لكان واجبًا بنفسه. ومن المعلوم بالضرورة أن المجموع الذي هو الأفراد واجتماعها إذا لم يكن موجدًا مقتضيًا فبعض المجموع أولّى أن لا يكون مقتضيًا موجدًا، فإنه من المعلوم ببدائه العقول أن المجموع إذا لم يجز أن يكون موجدًا ولا مقتضيًا ولا فاعلًا ولا علّة فاعلة، فبعضه أولّى أن لا يكون كذلك، فإن المجموع يدخل فيه بعضه، فإذا كان بجميع أبعاضه لا يكفي في الاقتضاء والفعل والإيجاد، فكيف يكفي بعضه في ذلك؟ وهذا دليل مستقلّ في هذا المقام. وهو أن المجموع إذا لم يكن علّة فاعلة، بل هو معلول مفتقر، فبعضه أولّى أن لا يكون علّة فاعلة، بل معلول مفتقر، فعُلم أن مجموع الممكنات إذا كان مفتقرًا إلى المؤثّر. فكل من أبعاض المجموع أولّى بالافتقار إلى المؤثّر. فتبيّن أن كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر إلى المؤثّر، وهو المطلوب، ولله الحمد والمنّة. (در٣، ٢٣٠، ٩)

- لا نسلّم أنه إذا كان قابلًا للحوادث في الأبد، يلزم قبولها في الأزل، لأن وجودها فيما لا يزال ممكن، ووجودها في الأزل ممتنع، فلا يلزم من قبول الممكن قبول الممتنع. وهذا كما يُقال: إذا أمكن حدوث الحوادث فيما لا يزال، أمكن حدوثها في الأزل. (در٤، ٦٣، ١٣)

- لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم، إلّا أن يُراد بالواجب ما لا علّة لوجوده، ويُراد بالممكن ما لوجوده علّة، فإن كان المراد هذا، فلنرجع إلى هذه اللفظة، ونقول: كل واحد ممكن: على معنى أن له علّة زائدة على ذاته، والكل ليس بممكن: على معنى أنه ليس له علّة زائدة على ذاته خارجة منه، وإن أُريد بلفظ الممكن غير ما أردناه، فهو ليس بمفهوم. (در٨، ١٥١، ٧)

- اختلاف الاصطلاح في لفظ الممكن هنا غير اختلاف الاصطلاح في الممكن العام الذي هو قسيم الممتنع، والممكن الخاص الذي هو قسيم الواجب والممتنع، بل نفس الممكن الخاص على هذا الاصطلاح المذكور عن القدماء إنما هو في المحدَث الذي يمكن وجوده وعدمه. وأما ما يقدر واجبًا بغيره دائمًا، فذاك لا يسمّى ممكنًا بهذا الاصطلاح. (در٨، ٢٠١، ٧)

- طبيعة المحدَث تستلزم كونه مخلوقًا ممكنًا، وطبيعة الممكن إذا وجد تستلزم الافتقار إلى

غير ممكن، والطبيعة لازمة للمجموع، فيستحيل وجود الطبيعة منفكّة عن لازمها، فلا يكون مجموع الممكنات إلّا مفتقرًا إلى غيره، كما لا يكون كل فرد منها إلّا مفتقرًا إلى غيره، ولا يكون مجموع المخلوقات إلّا حادثة وممكنة، كما لا يكون كل منها إلّا حادثًا ممكنًا كذلك في المعنى. (در٩، ١٤٠، ١١)

- قد نجد ابن سينا: قلت مراد ابن رشد أن المفعول لا يكون قديمًا أزليًّا فإن من الضروري عنده وعند عامة العقلاء حتى أرسطو وأتباعه وحتى ابن سينا وأتباعه وإن تناقضوا هو القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه في الماضي والمستقبل، وهذا يمتنع أن يكون ممكنًا يقبل الوجود والعدم بل هذا لا يكون إلّا محدثًا والمحدث يمتنع أن ينقلب قديمًا، فلهذا قال الممكن يمتنع أن يكون ضروريًّا وأما كون الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه وهو المحدث يصير واجب الوجود بغيره فهذا لا ريب فيه وما أظنّ ابن رشد ينازع في هذا ولكن من المتكلّمين من ينازع في هذا، وهذا حق وإن قاله ابن سينا فليس كل من قاله ابن سينا هو باطلًا، بل مذهب أهل السنّة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده وهذا يوافق عليه جماهير الخلق. (رد، ١٣٢، ١٩)

- وجود هذا (الموجود) الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمّى «الوجود» معنى كلّيًا مشتركًا بينهما (ر١، ١٦٢، ١٤)

- الواجب هو الذي لا تقبل ذاته العدم، والممكن هو الذي تقبل ذاته العدم، فيمتنع أن يكون الشيء الواحد قابلًا للعدم غير قابل للعدم، والقديم هو الذي لا أول لوجوده، والمحدث هو الذي له أول، فيمتنع كون الشيء الواحد قديمًا محدثًا. (فت٢، ٣٤٥، ١)

ممكن خاص

- اختلاف الاصطلاح في لفظ الممكن هنا غير اختلاف الاصطلاح في الممكن العام الذي هو قسيم الممتنع، والممكن الخاص الذي هو قسيم الواجب والممتنع، بل نفس الممكن الخاص على هذا الاصطلاح المذكور عن القدماء إنما هو في المحدَث الذي يمكن وجوده وعدمه. وأما ما يقدر واجبًا بغيره دائمًا، فذاك لا يسمّى ممكنًا بهذا الاصطلاح. (در٨، ٢٠١، ٨)

ممكن عام

- اختلاف الاصطلاح في لفظ الممكن هنا غير اختلاف الاصطلاح في الممكن العام الذي هو قسيم الممتنع، والممكن الخاص الذي هو قسيم الواجب والممتنع، بل نفس الممكن الخاص على هذا الاصطلاح المذكور عن القدماء إنما هو في المحدَث الذي يمكن وجوده وعدمه. وأما ما يقدر واجبًا بغيره دائمًا، فذاك لا يسمّى ممكنًا بهذا الاصطلاح. (در٨، ٢٠١، ٨)

ممكنات

- كل واحد من الممكنات ممكن بنفسه ولا يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه إلّا بغيره لم يوجد شيء من ذلك إلّا بغيره ويمتنع وجود الممكن بمجرّد ممكن، فإن الممكن لا يوجد

بنفسه فلا يوجد به غيره بطريق الأولى. (ب٣، ١٤١، ٢٥)

ممكنات لا تتناهى

- إذا قال القائل علل لا تتناهى أو ممكنات لا تتناهى كل منها مترجّح أو معلول بالآخر توهّم الذهن أن هذا يتضمّن تقدير موجودات في الخارج كل منها معلول الموجود الآخر، وأن الأمر هكذا إلى غير نهاية ولهذا أراد طائفة أن يبطلوا هذا التسلسل بجنس ما يبطلون به الآثار التي لا تتناهى كالحركات التي لا تتناهى. وهذا غلط فإن المقدّر هو أمور ليس فيها ما يوجد بنفسه بل لا يوجد إلّا بعلّة مباينة لها موجودة وكلها بهذه المثابة إلى غير نهاية وهذا في الحقيقة تقدير معدومات بعضها علّة لبعض في وجوده إلى غير نهاية من غير أن يوجد شيء منها. وكما أن المعدوم إذا قدّر أنه معلّل بعلل معدومة إلى غير نهاية مع أنه لم يوجد ولم يوجد شيء منها كان باطلًا، وإن قدّر وجوده مع ذلك كان جمعًا بين النقيضين، وإذا كان تقدير معلول معدوم بعلّة معدومية تقتضي وجوده ولم يوجد ممتنعًا في بديهة العقل من جهة أنه لم يوجد ومن جهة أن علّته ليست موجودة فكثرة هذه العلل أولى بالامتناع وتسلسلها إلى غير نهاية أعظم وأعظم في الامتناع. فكذلك إذا قدّر ما هو معلول ممكن لا يوجد إلّا بموجد يوجده وقدّر أنه ليس هناك موجود يوجد فإن وجوده يكون ممتنعًا. فإن قدّر موجودًا كان جمعًا بين النقيضين وتسلسل هذه المعلولات من غير أن تنتهي إلى موجود بنفسه أعظم من الامتناع لكن من توهّم أنها موجودات متسلسلة التبس عليه الأمر وتقدير كونها موجودات متسلسلة ممتنع في نفسه بل هو جمع بين النقيضين. لأن التقدير أنه ليس فيها ما يوجد بنفسه ولا يوجد إلّا بموجد موجود وإذا لم يكن فيها موجود بنفسه ولا موجد موجود امتنع أن يكون فيها إلّا معدوم. فتقدير وجودها جمع بين النقيضين. وبيان ذلك أن كلّا منها هو مفتقر إلى موجد يوجده فلا يوجد بنفسه وعلّته لم توجد بنفسها فليس فيها موجود بنفسه وليس هنا علّة موجودة بنفسها. (ب٣، ١٧٠، ٤)

مميّز

- إذا كان المطلوب التمييز فإنّما ذاك بالمميِّز فقط دون المشترك (ر١، ٣٨، ٦)

من

- 'مِنِ' الشرطية تتناول الذكور والإناث، هذا قول المحقّقين من أهل اللسان والأصول والفقه، وذهب شرذمة من الحنفية إلى أنه يختصّ بالذكور، وذكره في مسألة المرتدة، قال الجويني: هو قول بعض الأغبياء الذين لم يعلموا من حقائق اللسان والأصول شيئًا، وأشنع القول في ذلك. (سود، ١٠٤، ١٧)

مناجاة

- الإخفاء قد يكون بصوت يسمعه القريب وهو المناجاة، والجهر مثل المناداة المطلقة. (فت١٥، ٣٤، ٥)

مناسبة

- «التجربة» تحصلُ بنظره واعتباره وتدبّره، كحصولِ الأثر المعيّن دائرًا مع المؤثّر المعيّن دائمًا. فيرى ذلك عادة مستمرّة، لا سيما إن

شعر بالسبب المناسب. فيضمّ «المناسبة» إلى «الدوران» مع «السبر والتقسيم» (ر١، ١٠٧، ٢٢)

مناط الحكم

- «القياس» حيث قام الدليل على أنّ الجامع مناط الحكم، أو على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، فهو قياس صحيح ودليل صحيح، في أي شيء كان (ر١، ١٣٠، ٧)
- قد يظنّ القائس ما ليس مناط الحكم مناطًا فيغلط ولهذا كان عمدة القياس عند القائسين على بيان تأثير المشترك الذي يسمّونه جواب سؤال المطالبة وهو أن يقال لا نسلّم أن علّة الحكم في الأصل هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع حتى يلحق هذا الفرع به، فإن القياس لا تثبت صحّته حتى تكون الصورتان مشتركتين في المشترك المستلزم للحكم إما في العلّة نفسها وإمّا في دليل العلّة تارة بإبداء الجامع وتارة بإلغاء الفارق. فإذا عرف أنه ليس بين الصورتين فرق يؤثّر علم استواؤهما في الحكم وإن لم يعلم عين الجامع وهم يثبتون قياس الطرد وهو إثبات مثل حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في مناط الحكم، وقياس العكس وهو نفي حكم الأصل عن الفرع لافتراقهما في مناط الحكم هذا يفرّق بينهما لأن العلّة المثبتة للحكم في الأصل منتفية في الفرع وذاك يجمع بينهما لوجود العلّة المثبتة في الفرع. (من٢، ٩٢، ٢٢)

منافع

- المنافع التي يجب بذلها نوعان: منها ما هو حق المال - كما ذكر الخيل والإبل وعارية الحلي - ومنها ما يجب لحاجة الناس. وأيضًا فإنّ بذل منافع البدن يجب عند الحاجة، كما يجب تعليم العلم وإفتاء الناس وأداء الشهادة والحكم بينهم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد وغير ذلك من منافع الأبدان، فلا يمنع وجوب بذل منافع الأموال للمحتاج. (حس، ٣٨، ٩)

منافقون

- الملاحدة يظهرون موافقة المسلمين ويبطنون خلاف ذلك، وهم شرّ من المنافقين، فإن المنافقين نوعان: نوع يظهر الإيمان ويبطن الكفر، ولا يدّعي أن الباطن الذي يبطنه من الكفر هو حقيقة الإيمان. والملاحدة تدّعي أن ما تبطنه من الكفر هو حقيقة الإيمان، وأن الأنبياء والأولياء هم من جنسهم يبطنون ما يبطنونه مما هو كفر وتعطيل، فهم يجمعون بين إبطان الكفر وبين دعواهم أن ذلك الباطن هو الإيمان عند أهل العرفان، فلا يظهرون للمستجيب لهم أن باطنه طعن في الرسول والمؤمنين، وتكذيب له؛ بل يجعلون ذلك من كمال الرسول وتمام حاله، وأن الذي فعله هو الغاية في الكمال، وأنه لا يفعله إلّا أكمل الرجال من سياسة الناس على السيرة العادلة، وعمارة العالم على الطريقة الفاضلة، وهذا قد يظنّه طوائف حقًّا باطنًا وظاهرًا فيؤول أمرهم إلى أن يكون النفاق عندهم هو حقيقة الإيمان، وقد علم بالاضطرار أن النفاق ضدّ الإيمان. (فت١٣، ٢٦٢، ١٦)

منحة

- المنحة إعطاء الماشية لمن يشرب لبنها ثم يردّها. (فت٢٠، ٥٥٠، ١٢)

منطق

- بنوا (المنطقيون) المنطق على الكلام في «الحدّ» ونوعه و«القياس البرهانيّ» ونوعه (ر١، ٣١، ١)

- «إنّ تعلّم المنطق فرض على الكفاية» فإنّه يدل على جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق (ر١، ١٨٢، ٧)

- موضوع المنطق هو «المعقولات الثانية من حيث يتوصّل بها إلى علم ما لم يعلم» (ر١، ١٨٣، ١٢)

- صاحب المنطق ينظر في «جنس الدليل»، كما أنّ صاحب أصول الفقه ينظر في «الدليل الشرعي» ومرتبته، فيميّز بين ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي، وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدّم الراجح على المرجوح عند التعارض (ر١، ١٨٣، ١٦)

- صاحب المنطق ينظر في «الدليل المطلق» الذي هو أعمّ من «الشرعي» ويميّز بين ما هو دليل وما ليس بدليل (ر١، ١٨٣، ١٩)

- (المنطق) آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره دعوى كاذبة، بل من أكذب الدعاوى (ر١، ١٨٤، ٦)

- إنّ فيه أمورًا (المنطق) ظاهرة مثل «الشكل الأوّل»، ولا يعرفون أنّ ما فيه من الحق لا يَحتاج إليهم فيه، بل طوّلوا فيه الطريق، وسلكوا الوعر والضيق، ولم يهتدوا فيه إلى ما يفيد التحقيق (ر١، ٢٠١، ١٤)

- من قال من العلماء المصنّفين في المنطق: إن القياس الخطابي هو ما يفيد الظنّ، كما أن البرهاني ما يفيد العلم: فلم يعرف مقصود القوم، ولا قال حقًّا. فإن كل واحد من الخطابي والجدلي قد يفيد الظنّ، كما أن البرهاني قد تكون مقدّماته مشهورة ومسلمة. فالتقسيم لمواد القياس وقع باعتبار الجهات التي يقبل منها، فتارة يقبل القول لأنه معلوم، إذ العلم يوجب القبول. وأما كونه لا يفيد العلم فلا يوجب قبوله إلّا لسبب. فإن كان لشهرته: فهو خطابي، ولو لم يفد علمًا ولا ظنًّا. وهو أيضًا خطابي إذا كانت قصّته مشهورة، وإن أفاد علمًا أو ظنًّا. والقول في الجدلي كذلك. (نقض، ١٥٩، ٩)

منفصلة

- «منفصلة»: وهي إمّا «مانعة الجمع والخلو»، كقولنا: «العدد إمّا زوج وإمّا فرد»، فإنّ هذين لا يجتمعان، ولا يخلو «العدد» عن أحدهما. وإمّا «مانعة الجمع» فقط، كقولنا: «هذا إمّا أبيض وإمّا أسود» أي، لا يجتمع السواد والبياض، وقد يخلو المحلّ عنهما (ر١، ١٦٦، ٢٠)

منفعة

- اختلفوا في أن العقل هل يعتبر المنفعة والمضرّة؟ وأنه هل باب التحسين واحد في الخالق والمخلوق؟ فأما الوجهان الأولان فثابتان في أنفسهما، ومنهما ما يعلم بالعقل، الأول في الحق المقصود، والثاني في الحق الموجود. الأول متعلّق بحب القلب وبغضه، وإرادته وكراهته، وخطابه بالأمر والنهي، والثاني متعلّق بتصديقه وتكذيبه، وإثباته ونفيه، وخطابه الخبري المشتمل على النفي والإثبات. والحق والباطل يتناول النوعين. فإن الحق يكون بمعنى الموجود الثابت، والباطل بمعنى المعدوم المنتفي، والحق بإزاء ما ينبغي قصده وطلبه وعمله، وهو النافع، والباطل بإزاء ما لا ينبغي قصده ولا طلبه ولا

عمله، وهو غير النافع. والمنفعة تعود إلى حصول النعمة واللذّة والسعادة التي هي حصول اللذّة، ودفع الألم هو حصول المطلوب، وحصول النعيم وزوال العذاب، وحصول الخير وزوال الشر. (مع، ٦٧، ١٣)

منفعة الدنيا

- فرّق بين ما قد يقصد به منفعة الدنيا، وبين ما لا يقصد به إلّا الأجر والثواب. فالأول: كالبيع، والإجارة، والنكاح، فهذا يجوز للإنسان أن يبذل ماله فيها ليحصل أغراضًا مباحة دنيوية، ومستحبّة، ودينية، بخلاف الأغراض المحرّمة. وأما الوقف فليس له أن يبذل ملكه إلّا فيما ينفعه في دينه؛ فإنه إذا بذله فيما لا ينفعه في الدين، والوقف لا ينتفع به بعد موته في الدنيا، صار بذل المال لغير فائدة تعود إليه؛ لا في دينه، ولا في دنياه وهذا لا يجوز. (فت٣١، ٣٠، ٨)

منقطع

- أما المرسل من الحديث: أن يرويه من دون الصحابة ولا يذكر عمّن أخذه من الصحابة ويحتمل أنه أخذه من غيرهم. ثم من الناس من لا يسمّي مرسلًا إلّا ما أرسله التابعي، ومنهم من يعدّ ما أرسله غير التابعي مرسلًا. وكذلك ما يسقط من إسناده رجل فمنهم من يخصّه باسم المنقطع، ومنهم من يدرجه في إسم المرسل، كما أن فيهم من يسمّي كل مرسل منقطعًا، وهذا كله سائغ في اللغة. (فت١٨، ٣٨، ١٢)

منقول عن الرسول

- المنقول عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم شيئان: ألفاظه وأفعاله، ومعاني ألفاظه ومقاصده بأفعاله، وكلاهما منه ما هو متواتر عند العامة والخاصة، ومنه ما هو متواتر عند الخاصة، ومنه ما يختصّ بعلمه بعض الناس، وإن كان عند غيره مجهولًا أو مظنونًا أو مكذوبًا، وأهل العلم بأقواله كأهل العلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازي والفقه يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يشركهم في علمهم، وكذلك أهل العلم بمعاني القرآن والحديث والفقه في ذلك يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم من معاني الأقوال والأفعال المأخوذة عن الرسول، كما يتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسيبويه والكسائي والفرّاء وغيرهم ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند الأطباء من معاني أقوال أبقراط وجالينوس وغيرهما ما لا يتواتر عند غيرهم، ويتواتر عند كل أحد من أصحاب مالك والشافعي والثوري والأوزاعي وأحمد وأبي داود وأبي ثور وغيرهم من مذاهب هؤلاء الأئمة ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند أتباع رؤوس أهل الكلام والفلاسفة من أقوالهم ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند أهل العلم بنقلة الحديث من أقوال شُعْبة ويحيى بن سعيد وعلي بن المديني ويحيى بن معين وأحمد ابن حنبل وأبي زُرعة وأبي حاتم والبخاري وأمثالهم في الجرح والتعديل ما لا يعلمه غيرهم، بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثوري وشعبة. (در١، ١٩٦، ٨)

مهملة

- «المهملة» - وهي المطلقة التي يحتمل لفظها أن يكون «كليّة» و«جزئية» - في قوّة «الجزئيّة» (ر١، ١٢٠، ١٦)

مواد القياس

- من قال من العلماء المصنّفين في المنطق: إن القياس الخطابي هو ما يفيد الظنّ، كما أن البرهاني ما يفيد العلم: فلم يعرف مقصود القوم، ولا قال حقًّا. فإن كل واحد من الخطابي والجدلي قد يفيد الظنّ، كما أن البرهاني قد تكون مقدّماته مشهورة ومسلمة. فالتقسيم لمواد القياس وقع باعتبار الجهات التي يقبل منها، فتارة يقبل القول لأنه معلوم، إذ العلم يوجب القبول. وأما كونه لا يفيد العلم فلا يوجب قبوله إلّا لسبب. فإن كان لشهرته: فهو خطابي، ولو لم يفد علمًا ولا ظنًّا. وهو أيضًا خطابي إذا كانت قصّته مشهورة، وإن أفاد علمًا أو ظنًّا. والقول في الجدلي كذلك. (نقض، ١٥٩، ١٣)

مواد القياس البرهاني

- إذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامّتها إلّا أمور معيّنة ليست كلّية، وهي الحسّ الباطن والظاهر، والتواتر والتجربة والحدس، والذي يدرك الكلّيات البديهية الأولية إنما يدرك أمورًا مقدّرة ذهنية، لم يكن في مبادئ البرهان ومقدّماته المذكورة ما يعلم به قضية كلّية عامة للأمور الموجودة في الخارج والقياس لا يفيد العلم إلّا بواسطة قضية كلّية. فامتنع حينئذٍ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني. وهذا بيّن لمن تأمّله. وبتحريره وجودة تصوّره تنفتح علوم عظيمة ومعارف. (نقض، ٢٠٣، ٢٢)

موجب

- القديم يستلزم قدم موجبه أو وجوبه بنفسه فإن القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره، إذ الممكن الذي لا موجب له لا يكون موجودًا فضلًا عن أن يكون قديمًا بالضرورة، واتفاق العقلاء، وإذا كان واجبًا بغيره فلا بدّ أن يكون الموجب له قديمًا ولا يكون موجبًا له حتى تكون شروط الإيجاب قديمة أيضًا فيمتنع أن يكون موجب القديم أو شرط من شروط الإيجاب حادثًا لأن الموجب المقتضي للفاعل المؤثّر يمتنع أن يتأخّر عن موجبه الذي هو مقتضاه وأثره وهذا معلوم بالضرورة ومتّفق عليه بين العقلاء، وإذا كان كذلك فيمتنع أن يكون جميع العالم واجبًا بنفسه، إذ لو كان كذلك لم يكن في الموجودات ما هو حادث لأن الحادث كان معدومًا وهو مفتقر إلى محدث يحدثه فضلًا عن أن يكون واجبًا بنفسه فثبت أن في العالم ما ليس بواجب والواجب بغيره لا بدّ له من موجب تام مستلزم لموجبه والموجب التام لا يتأخّر عنه شيء من موجبه ومقتضاه فيمتنع صدور الحوادث عن موجب تام كما يمتنع أن تكون هي واجبة بنفسها، وإذا لم تكن واجبة ولا صادرة عن علّة موجبة فلا بدّ لها من فاعل ليس موجبًا بذاته وإذا كان غاية ما يقولون إن العالم صادر عن علّة موجبة بنفسها من غير واسطة أو بوسائط لازمة لتلك العلّة فعلى هذا التقدير يمتنع حدوث الحوادث عنه فإن لم يكن للحوادث فاعل غيره لزم حدوثها بلا محدث وهذا معلوم الفساد بالضرورة، فتبيّن أن للحوادث محدثًا ليس هو مستلزمًا لموجبه ومقتضاه فامتنع أن يكون محدث الحوادث علّة مستلزمة لمعلولها وكل ما سواها معلول لها وهذا مما تبيّن بطلانه بالضرورة. (ب٢، ٧٨، ٢١)

موجب بالذات

- يقال لفظ الموجب بالذات لفظ فيه إجمال فإن عني به ما يعنى به الفلاسفة من أنّه علّة تامّة مستلزم للعالم فهذا باطل، لأن العلّة التامة تستلزم معلولها ولو كان العالم معلولاً لازمًا لعلّة أزلية لم يكن فيه حوادث، فإن الحوادث لا تحدث عن علّة تامّة أزلية وهذا خلاف المحسوس وسواء قيل إن تلك العلّة التامة ذات مجرّدة عن الصفات كما يقوله نفاة الصفات من المتفلسفة كابن سينا وأمثاله أو قيل إنه ذات موصوفة بالصفات لكنها مستلزمة لمعلولها لكنه باطل أيضًا، فإن فسّر الموجب بالذات بأنه موجب بمشيئته وقدرته كل واحد من المخلوقات في الوقت الذي أحدثه فهذا دين المسلمين وغيرهم من أهل الملل ومذهب أهل السنّة، فإذا قالوا إنه بمشيئته وقدرته يوجب أفعال العباد أو غيرها من الحوادث فهو موافق لهذا المعنى لا للمعنى الذي قالته الدهرية. (من٢، ٥٨، ١٧)

موجود

- كل موجود مشار إليه حسًّا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك يجاب عنه بأن يقال أتريد به أنه يجب اختصاصه بحيّز معيّن مطلقًا أو يجب اختصاصه بحيّز معيّن حين الإشارة إليه. أما الأول فباطل فليس كل مشار إليه إشارة حسّية يجب اختصاصه دائمًا بحيّز معيّن فإنه ما من جسم إلّا وهو يقبل الإشارة الحسّية، مع العلم بأنا نشاهد كثيرًا من الأجسام تتحوّل عن أحيازها وأمكنتها. فإن قال بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيّز معيّن فهذا حق لكن الإشارة إليه ممكنة في كل وقت فالاختصاص بمعيّن يجب أن يكون في كل وقت. أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلّا في ذلك المعيّن لا في غيره فلا، والأزلي هو الذي لم يزل فليس بعض الأوقات أخصّ به من بعض حتى يقال يكون في ذلك الوقت المعيّن في حيّز معيّن، بل يجوز أن يكون في وقت في هذا الحيّز وفي وقت آخر في حيّز آخر وتمام ذلك ما تقدّم ذكره من أن الأزل ليس شيئًا معيّنًا حتى يطلب له حيّز معيّن بل هو عبارة عن عدم الأول. (ب٣، ٥، ٢٥)

- أما كون الموجود في الخارج تنقسم صفاته اللازمة له التي لا يكون موجودًا إلّا بها: إلى ما هو داخل في حقيقته مقوّم لها متقدّم عليها بالذات، وإلى ما تكون خارجة عن حقيقته عرضي لها، فهذا باطل عند جماهير العقلاء من متكلّمي أهل الإسلام وغيرهم. (در١٠، ١٣، ٧)

- الموجود في الخارج معيّنًا مختصّ، ليس بكلّي أصلاً: ولكن فيه حصته من الكلّي (ر١، ١٤٤، ٦)

- الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام. ثم كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مُسمّى «الوجود» معنى كليًّا مشتركًا بينهما (ر١، ١٦٢، ١٣)

- الموجود الذي لا يختصّ بأمر ثبوتي لا يوجد إلّا في الأذهان، لا في الأعيان (ر١، ٢١٩، ١٥)

- إذا كان من المعلوم بالضرورة: أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه وما هو محدَث ممكن يقبل الوجود والعدم. فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود. ولا يلزم من

اتّفاقهما في مسمّى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصّه ووجود هذا يخصّه، واتّفاقهما في إسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمّى ذلك الإسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا في غيره، فلا يقول عاقل: إذا قيل إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود - إن هذا مثل هذا لاتّفاقهما في مسمّى الشيء والوجود، لأنّه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركًا كليًّا هو مسمّى الإسم المطلق. وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصّه لا يشركه فيه غيره مع أن الإسم حقيقة في كل منهما. ولهذا سمّى الله نفسه بأسماء وسمّى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصّة به، إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره. وسمّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصّة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص. ولم يلزم من اتّفاق الإسمين وتماثل مسمّاهما واتّحاده - عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص - اتّفاقهما، ولا تماثل المسمّى عند الإضافة والتخصيص، فضلًا عن أن يتّحد مسمّاهما عند الإضافة والتخصيص. (تد، ٨، ٢٠)

موجود في الخارج

- لا تكون عامة مطلقة كلّية إلّا في الأذهان لا في الأعيان فما فيه الاشتراك ليس إلّا في العلم والعقل وما به الاختصاص والامتياز وهو الموجود في الخارج لا اشتراك فيه وإنما فيه اشتباه، وتماثل يسمّى اشتراكًا كالاشتراك في المعنى العام والانقسام بحسب الاشتراك، فمن لم يفرّق بين قسمة الكلّي إلى جزئياته كقسمة الكلمة إلى إسم وفعل وحرف وإلّا غلط كما غلط كثير من الناس في هذا الموضع. (من١، ١٩٩، ٣٣)

موجودات

- العدم الأزلي لا امتياز فيه أصلًا ولا يعقل حتى يقال إن هناك أعدامًا، ولكن إذا حدث حادث علم أنه انقضى عدمه الداخل في ذلك النوع الشامل لها وليس شمول جنس الموجودات لها كشمول جنس العدم للمعدومات. فإن الموجودات لها امتياز في الخارج فشخص هذا الموجود متميّز في الخارج عن شخص الآخر، وأما العدم فليس بشيء أصلًا في الخارج ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه ولكن هذا الدليل قد بني على قول من يقول المعدوم شيء ولا يبعد أن يكون الرازي أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا فإنهم يثبتون المعدوم شيئًا فيكون هذا الحادث في حال عدمه شيئًا وهذا الحادث في حال عدمه شيئًا وحينئذٍ فللحوادث أعدام متميّزة ثابتة في الأزل. وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك في كل معدوم ممكن سواء حدث أو لم يحدث فإذا قال القائل للحوادث أعدام أزلية ثابتة في الأزل متميّزة لم يتوجّه إلّا على قول هؤلاء وهذا القول قد عرف فساده وبتقدير تسليمه. فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء وهو أن اجتماعها في الأزل بمعنى غير انتفاء البداية ممتنع وعدم البداية ليس أمرًا موجودًا حتى يعقل فيه اجتماع وعلى هذا فيقال لا نسلم أن الأزل شيء مستقرّ أو شيء موجود. حتى وليس للأزل حدّ محدود حتى يعقل فيه اجتماع، بل

الأزل عبارة عن عدم الابتداء وما لا ابتداء له فهو أزلي وما لا انتهاء له فهو أبدي وما من حين يقدّر موجودًا إلّا وليس هو الأزل، ففي كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائمًا وحينئذٍ فاجتماعها في الأزل معناه اشتراكها في أن كل واحد ليس له أوّل، وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل في كل حين واحد منها موجودًا وعدمه زائلًا. ولا تناقض بين اشتراكها في عدم الابتداء ووجود أشخاصها دائمًا إلّا إذا قيل يمتنع جنس الحوادث الدائمة. (ب٣، ٢٧، ٢٨)

- الموجودات تنقسم إلى قديم ومحدث. وهاتان المقدّمتان وهو أن كل حادث فلا بدّ له من محدث وأن المحدث للموجود لا يكون إلّا موجودًا مع أنهما معلومتان بالضرورة فإن كثيرًا من أهل الكلام أخذوا يقرّرون ذلك بأدلّة نظرية ويحتجّون على ذلك بأدلّة، وهي وإن كانت صحيحة لكن النتيجة أبين عند العقل من المقدّمات فيصير كمن يحدّ الأجلى بالأخفى. وهذا وإن كان قد يذمّه كثير من الناس مطلقًا فقد ينتفع به في مواضع مثل عناد المناظر ومنازعته في المقدّمة الجلية دون ما أخفى منها، ومثل حصول العلم بذلك من الطرق الدقيقة الخفيّة الطويلة لمن يرى أن حصول العلم له بمثل هذه الطرق أعظم عنده وأحبّ إليه وأنه إذا خوطب بالأدلّة الواضحة المعروفة للعامة لم يكن له مزية على العامة. (ب٣، ٨٣، ٣٠)

- الحادث عُدم مرة ووجد أخرى، فلا يكون ممتنعًا لأن الممتنع لا يوجد ولا واجبًا بنفسه لأن الواجب بنفسه لا يعدم، فثبت أنه ممكن، وثبت أن في الموجودات ما هو ممكن بنفسه وأنه ليس كلها ممكنًا، فثبت أن فيها موجودًا ليس بممكن، والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب بنفسه، فإن الموجود إما أن يكون وجوده بنفسه وهو الواجب أو بغيره وهو الممكن، ولا يجوز أن يكون فيهما ممتنع لأن الممتنع هو الذي لا يجوز أن يوجد، فيمتنع أن يكون في الوجود ممتنع. فتبيّن أن في الموجودات واجبًا وممكنًا، وليس فيها ممتنع. وإن شئت قلت: إما أن يقبل من جهة نفسه العدم وهو الممكن، أو لا يقبل العدم وهو الواجب بنفسه، وإن شئت قلت إما أن يفتقر إلى غيره وهو الممكن أو لا يفتقر وهو الواجب. (در٣، ١٠٠، ٣)

موجودات متصورة

- الموجودات المتصوّرة، إمّا أن يتصوَّرها الإنسان بحواسه الظاهرة، كالطعم، واللون، والريح، والأجسام التي تحملُ هذه الصفات؛ وإمّا أن يتصوّرها بمشاعره الباطنة، كما يتصوّر الأمور الحسية الباطنة الوجدية، مثل الجوع والشبع، والحب والبغض (ر١، ٣٨، ١٥)

مودة

- المودّة: خالص المحبة وصفاؤها. وقد أنكر الجهمية والمعتزلة، ومن وافقهم صفة المحبة وقالوا: - (المحبة لا تكون إلّا بين متناسبين). وبهذه الشبهة الفاسدة. ردّوا صفة من صفات الله الثابتة بالكتاب الواردة في السنّة. (عقد، ٣٤، ٢)

موصوف

- ما قُدّر أنّه من اللازم لموصوفه فنفس الموصوف ليس بواجب البقاء. فلا يكون العلمُ به علمًا بموجود واجب الوجود (ر١، ١٥٥، ١١)

ميزان

- سئل (ابن تيمية) عن الميزان: هل هو عبارة عن العدل؟ أم له كفّتان؟ فأجاب: "الميزان" هو ما يوزن به الأعمال، وهو غير العدل كما دلّ على ذلك الكتاب والسنّة. (فت٤، ٣٠٢، ١)

ميسر

- "الميسر" المقرون "بالخمر" إذا قدر أن علّة تحريمه أكل المال بالباطل، وما في ذلك من حصول المفسدة، وترك المنفعة. ومن المعلوم أن هذه الملاعب تشتهيها النفوس، وإذا قويت الرغبة فيها أدخل فيها العوض، كما جرت به العادة، وكان من حكم الشارع أن ينهي عمّا يدعو إلى ذلك لو لم يكن فيه مصلحة راجحة، وهذا بخلاف المغالبات التي قد تنفع: مثل المسابقة. والمصارعة، ونحو ذلك، فإن تلك فيها منفعة راجحة لتقوية الأبدان فلم ينه عنها لأجل ذلك، ولم تجر عادة النفوس بالاكتساب بها. (فت٣٢، ٢٢٦، ٦)

ميم وواو

- أما الميم والواو فلهما الجمع والإحاطة، ألا ترى أن الميم ضمير لجمع المخاطبين في الأنواع الخمسة: ضميري الرفع والنصب المتّصلين والمنفصلين، وضمير الخفض في مثل قوله: (أنتم) و(علمتم) و(إياكم) و(علمكم) و(بكم) وضمير لجمع الغائبين في الأنواع الخمسة أيضًا والمضمر أيًّا كان، إما متكلّم أو مخاطب أو غائب، واحد أو اثنان أو جمع مرفوع أو منصوب أو مجرور. فقد أحاطت بالجميع مطلقًا. أما الجمع المطلق فبنفسها، وأما الجمع المقدّر باثنين فبزيادة علم التثنية، وهو الألف في مثل أنتما وعلمتما، وكذلك الباقي. ولهذا زيدت الواو في الجمع المطلق فقيل عليهموا وأنتموا، كما زيدت الألف في التثنية، ومن حذفها حذفها تخفيفًا؛ ولأن ترك العلامة علامة، فصارت الميم مشتركة، ثم الفارق الألف أو عدمها مع الواو. وأما الواو فلها جموع الضمائر الغائبة في مثل قالوا ونحوها، وأما المتّصلة مثل إياكم وهم فعلى اللغتين؛ فلما صارت الواو تمام المضمر المرفوع المنفصل، والياء تمام المؤنّث: صارت للمؤنّث مطلقًا في جميع أحواله؛ لأنه تلو المذكّر، والمفرد مذكّره ومؤنّثه قبل المثنى والمجموع، فإن المفرد قبل المركّب، ثم الألف صارت علم التثنية مطلقًا في المظهر والمضمر كما أن الواو علم لجمع المذكّر، وجعل الياء علمي النصب والجر في المظهر من المثنى والمجموع؛ لأن المظهر قبل المضمر وأقوى منه، فكانت أحبّ أن تكون فيه من الألف، فحين ما كان أقوى كانت الواو وحين ما كان أوسط كان الياء. وأما الجموع الظاهرة فالواو هي علم الجمع المذكّر الصحيح، كما أن الألف علم التثنية؛ ولهذا ينطق بها حيث لا إعراب، لكن في حال النصب والخفض قلبتا يائين لأجل

القرق، وذلك لأن الأسماء الظاهرة لها الغيبة دون الخطاب في جميع العربية، وذلك لأن الواو أقوى حروف العلّة، والضمّة بعضها، وهي أقوى الحركات، لما فيها من الجمع، وكونها آخرًا، فجعلت للجمع والألف أخفّ حروف العلّة، فجعلت للإثنين لأن الياء كانت قد صارت للمؤنّث في المفرد المرفوع الذي هو الأصل في قولك: وجاءت الميم في مثل اللهم إشعارًا بجميع الأسماء؛ وذلك لأن حرف الشفة لما كان جامعًا للقوة من مبدأ مخارج الحروف إلى منتهاها بمنزلة الخاتم الآخر، الذي حوى ما في المتقدّم وزيادة كان جامعًا لقوى الحروف، فجعل جامعًا للأسماء مظهرها ومضمرها وجامعًا بين المفردات والجمل، فالواو والفاء عاطفان، والفاء رابطة جملة بجملة. (فت١٦، ٢٢٣، ١)

ن

ناس

- الناس "أربعة أقسام": منهم من يكون فيه صبر بقسوة. ومنهم من يكون فيه رحمة بجزع. ومنهم من يكون فيه القسوة والجزع. والمؤمن المحمود الذي يصبر على ما يصيبه ويرحم الناس. (فت١٠، ٤٧، ١٢)
- الناس أربعة أقسام: القسم الأول: يريدون العلو على الناس، والفساد في الأرض وهو معصية الله، وهؤلاء الملوك والرؤساء المفسدون، كفرعون وحزبه. وهؤلاء هم شرار الخلق. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٤) وروى مسلم في صحيحه عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرّة من كبر، ولا يدخل النار من في قلبه مثقال ذرّة من إيمان" فقال رجل يا رسول اللّه: إني أحب أن يكون ثوبي حسنًا، ونعلي حسنًا، أفمن الكبر ذاك؟ قال: "لا، إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق وغمط الناس" فبطر الحق دفعه وجحده. وغمط الناس، احتقارهم وازدراؤهم، وهذا حال من يريد العلو والفساد. والقسم الثاني: الذين يريدون الفساد، بلا علو، كالسرّاق والمجرمين من سفلة الناس. والقسم الثالث: يريدون العلو بلا فساد، كالذين عندهم دين يريدون أن يعلوا به على غيرهم من الناس. وأما القسم الرابع: فهم أهل الجنة، الذين لا يريدون علوًّا في الأرض ولا فسادًا، مع أنهم قد يكونون أعلى من غيرهم. (فت٢٨، ٣٩٢، ١٠)
- الناس أربعة أصناف: صاحب قول قرآني وحال إيماني فهم أفضل الخلق، وصاحب قول قرآني وحال ليس بإيماني وصاحب حال إيماني وليس له قول، ومن ليس له لا قول قرآني ولا حال إيماني وكثير من المنتسبين إلى القول والكلام والعلم والنظر والفقه والاستدلال ابتدعوا أقوالًا تخالف القرآن وكثير من المنتسبين إلى العمل والعبادة والإرادة والمحبة وحسن الخلق والمجاهدة ابتدعوا أحوالًا وأعمالًا تخالف الإيمان، وصار مع كل طائفة نوع من الحق الذي جاء به الرسول، لكن ملبوس بغيره وصار كثير من الطائفتين ينكر ما عليه الأخرى مطلقًا. (نبا، ٦٦، ١)

ناطق

- الذات الموجودة في الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان إن قيل إنه مركّب من عرضين لزم كون الجوهر مركّبًا من عرضين وأن يكونا سابقين له وهذا ممتنع في البديهة، وإن قيل إنه مركّب من جوهرين كل منهما يحمل عليه كما يقال هو حيوان ناطق لزم أن يكون فيه جوهران أحدهما حيوان والآخر ناطق وهذا مكابرة للحسّ والعقل إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق. وإذا كان كذلك فكون الحصول الذي هو مسبوق بحصول آخر إذا كان ذلك لازمًا له كان من الصفات اللازمة

وإذا افترق الشيئان في الصفات اللازمة لم يجب أن تكون حقيقة أحدهما مثل حقيقة الآخر. فإن المتماثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع فإذا وجب لأحدهما ما لا يجب للآخر لم يكن مثله. (ب٢، ٢٢٢، ٦)

نافلة

- كثير من السلف يريدون بلفظ النافلة ما كان زيادة في الحسنات. (فت٢٣، ٣١، ٩)

نبوّة

- مــقــام الــنــبــوة فــي بــرزخ
فــويــق الــرســول ودون الــولــي
(فرقان، ٧٤، ٨)

- قالت طائفة بل كل هذا حق وخرق العادة جائز مطلقًا، وكل ما خرق لنبي من العادات يجوز أن يخرق لغيره من الصالحين؛ بل ومن السحرة والكهّان، لكن الفرق أن هذه تقترن بها دعوى النبوّة وهو التحدّي. (نبا، ٣، ٣)
- يعظّمون الولاية حتى يجعلوها أفضل من النبوّة وهؤلاء يعظّمون أمر الإمامة حتى قد يجعلون الأئمة أعظم من الأنبياء، والإمام أعظم من النبي كما يقوله الإسمعيلية وكلاهما يباطنان الفلاسفة الذين يجعلون النبي فيلسوفًا ويقولون إنه يختصّ بقوّة قدسية. ثم منهم من يفضّل النبي على الفيلسوف ومنهم من يفضّل الفيلسوف على النبي ويزعمون أن النبوّة مكتسبة ويقولون إن النبوّة عبارة عن ثلاث صفات من حصلت له فهو نبي أن يكون له قوة قدسية حدسية ينال بها العلم بلا تعلّم؛ وأن تكون نفسه قوية لها تأثير في هيولى العالم، وأن يكون له قوة يتخيّل بها ما يعقله ومزينًا في نفسه ومسموعًا في نفسه. هذا كلام ابن سينا وأمثاله في النبوّة وعنه أخذ ذلك الغزالي في كتبه المضنون بها على غير أهلها وهذا القدر الذي ذكروه يحصل لخلق كثير من آحاد الناس ومن المؤمنين وليس هو من أفضل عموم المؤمنين فضلًا عن كونه نبيًّا. (من٤، ١٤٩، ٢٥)

نبي

- كل ما يخرج عن الأمر المعتاد فإنه معجزة وهو الخارق للعادة إذا اقترن بدعوى النبوّة. وقد علموا أن الدليل مستلزم للمدلول، فيلزم أن يكون كل من خرقت له العادة نبيًّا. (نبا، ٢، ٨)
- النبي هو الذي ينبّئه الله وهو ينبئ بما أنبأ الله به فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كان إنّما يعمل بالشريعة قبله ولم يرسل هو إلى أحد يبلغه عن الله رسالة فهو نبي وليس برسول. (نبا، ١٧٢، ٢٣)
- النبي قد خلت من قبله أنبياء يعتبر بهم فلا يأمر إلّا بما أمرت به الأنبياء من عبادة الله وحده والعمل بطاعته والتصديق باليوم الآخر والإيمان بجميع الكتب والرسل، فلا يمكن خروجه عمّا اتّفقت عليه الأنبياء. وأمّا السحرة والكهّان والمشركون وأهل البدع من أهل الملل فإنهم يخرجون عمّا اتّفقت عليه الأنبياء فكلهم يشركون مع تنوّعهم ويكذبون ببعض ما جاء به الأنبياء والأنبياء كلهم منزّهون عن الشرك وعن التكذيب بشيء من الحق الذي بعث الله به نبيًّا. (نبا، ٢٨٢، ٢٠)
- النبي هو وسائر المؤمنين لا يخبرون إلّا بحق

ولا يأمرون إلّا بعدل فيأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويأمرون بمصالح العباد في المعاش والمعاد لا يأمرون بالفواحش ولا الظلم ولا الشرك ولا القول بغير علم، فهم بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها لا بتبديلها وتغييرها، فلا يأمرون إلّا بما يوافق المعروف في العقول الذي تتلقّاه القلوب السليمة بالقبول، فكما أنهم هم لا يختلفون فلا يناقض بعضهم بعضًا بل دينهم وملّتهم واحد وإن تنوّعت الشرائع فهم أيضًا موافقون لموجب الفطرة التي فطر الله عليها عباده موافقون للأدلّة العقلية لا يناقضونها قط، بل الأدلّة العقلية الصحيحة كلها توافق الأنبياء لا تخالفهم، وآيات الله السمعية والعقلية العيانية والسماعية كلها متوافقة متصادقة متعاضدة لا يناقض بعضها بعضًا. (نبا، ٢٨٤، ٩)

- النبي صلّى الله عليه وسلّم يشفع للخلق يوم القيامة بعد أن يسأله الناس ذلك وبعد أن يأذن الله له في الشفاعة. ثم أهل السنّة والجماعة متّفقون على ما اتّفقت عليه الصحابة واستفاضت به السنن من أنه يشفع لأهل الكبائر من أمته ويشفع أيضًا لعموم الخلق. وأما الوعيدية من الخوارج والمعتزلة فزعموا أن شفاعته إنما هي للمؤمنين خاصة في رفع الدرجات. ومنهم من أنكر الشفاعة مطلقًا. وأجمع أهل العلم على أن الصحابة كانوا يستشفعون به في حياته، ويتوسّلون بحضرته. (رس١، ١٠، ٧)

نبي ملك

- النبي الملك، مثل داود وسليمان ونحوهما عليهم الصلاة والسلام. (فرقان، ٢٧، ١٦)

نتيجة

- العلم بِ«النتيجة» - وهو أنّ «هذين المعنيين ضدّان، فلا يجتمعان» - يمكن بدون العلم بالمقدّمة الكبرى - وهو أنّ «كل ضدّين لا يجتمعان». فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذي خصّوه باسم «البرهان» (ر١، ١٢٢، ٥)

نجباء

- أما سؤال السائل عن "القطب الغوث الفرد الجامع". فهذا قد يقوله طوائف من الناس، ويفسّرونه بأمور باطلة في دين الإسلام: مثل تفسير بعضهم: أن "الغوث" هو الذي يكون مدد الخلائق بواسطته في نصرهم ورزقهم، حتى يقول: إن مدد الملائكة وحيتان البحر بواسطته. فهذا من جنس قول النصارى في المسيح عليه السلام، والغالية في علي رضي الله عنه. وهذا كفر صريح، يستتاب منه صاحبه، فإن تاب وإلّا قتل؛ فإنه ليس من المخلوقات لا ملك ولا بشر يكون إمداد الخلائق بواسطته، ولهذا كان ما يقوله الفلاسفة في "العقول العشرة" الذين يزعمون أنها الملائكة، وما يقوله النصارى في المسيح ونحو ذلك كفر صريح باتّفاق المسلمين. وكذلك عني بالغوث ما يقوله بعضهم من أن في الأرض ثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، يسمّونهم "النجباء" فينتقى منهم سبعون هم "النقباء" ومنهم أربعون هم "الأبدال" ومنهم سبعة هم "الأقطاب" ومنهم أربعة هم "الأوتاد" ومنهم واحد هو "الغوث" وإنه مقيم بمكّة، وإن أهل الأرض إذا نابهم نائبة في رزقهم ونصرهم فزعوا إلى الثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، وأولئك يفزعون إلى السبعين، والسبعون إلى الأربعين

والأربعون إلى السبعة، والسبعة إلى الأربعة، والأربعة إلى الواحد. وبعضهم قد يزيد في هذا وينقص في الأعداد والأسماء والمراتب؛ فإن لهم فيها مقالات متعدّدة حتى يقول بعضهم إنه ينزل من السماء على الكعبة ورقة خضراء باسم غوث الوقت، واسم خضره - على قول من يقول منهم: إن الخضر هو مرتبة وإن لكل زمان خضرًا فإن لهم في ذلك قولين - وهذا كله باطل لا أصل له في كتاب الله ولا سنّة رسوله، ولا قاله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا من المشايخ الكبار المتقدّمين الذين يصلحون للاقتداء بهم. ومعلوم أن سيّدنا رسول رب العالمين وأبا بكر وعمر وعثمان وعليًّا - رضي الله عنهم - كانوا خير الخلق في زمنهم، وكانوا بالمدينة؛ ولم يكونوا بمكّة. (فت٢٧، ٩٧، ٣)

نجش

- النجش وهو أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها. (حس، ١٩، ١٣)

ندب

- الأصل في الأمر الوجوبُ، نصَّ عليه في مواضع، وبه قال عامّةُ المالكية، وجمهور الفقهاء، والشافعي، وغيره، وقالت المعتزلة وبعضُ الشافعية: الأصل فيه النَّدْبُ، وقال أكثر الأشعرية، وشيخهم: هو على الوقف بينهما إذا ثبت الاستدعاءُ، وقال قوم: الأصلُ في صيغة الأمر مجردةَ الإباحَةُ، وقد نقل الميموني عن أحمد أنه قال: الأمر أسهل من النهي، ونقَلَ عنه عليُّ بن سعيد: ما أمَرَ به النبيُّ صلى الله عليه وسلم عندي أسْهَلُ مما نَهى عنه؛ فيحتمل أنه أراد أنه على الندب وهو بعيد لمخالفته منصوصاتِه الكثيرةَ، ويحتمل - وهو الأظْهَر - أنه قصد أنه أسهل بمعنى أن جماعة الفقهاء قالوا بالتفرقة بأن الأمر للندب والنهي للتحريم، والنهي على الدوام والأمر لا يقتضي التكرار. (سود، ٥، ٥)

نذر

- أما "النذر للموتى" من الأنبياء والمشائخ وغيرهم: أو لقبورهم أو المقيمين عند قبورهم. فهو نذر شرك ومعصية لله تعالى. سواء كان النذر نفقة أو ذهبًا أو غير ذلك وهو شبيه بمن ينذر للكنائس؛ والرهبان وبيوت الأصنام. وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه" وقد اتّفق العلماء على أن نذر المعصية لا يجوز الوفاء به؛ بل عليه كفّارة يمين في أحد قولي العلماء، وهذا إذا كان النذر لله وأما إذا كان النذر لغير الله، فهو كمن يحلف بغير الله، وهذا شرك. فيستغفر الله منه، وليس في هذا وفاء ولا كفارة. ومن تصدّق بالنقود على أهل الفقر والدين فأجره على ربّ العالمين. وأصل عقد النذر منهي عنه. كما ثبت في الصحيح عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه نهى عن النذر وقال: "إنه لا يأتي بخير وإنما يستخرج به من البخيل" وإذا نذر فعليه الوفاء بما كان طاعة لله كالصلاة والصدقة والصيام والحج؛ دون ما لم يكن طاعة لله تعالى. (فت١١، ٥٠٤، ٧)

- أما المعقود لله فعلى وجهين. "أحدهما" أن يكون قصده التقرّب إلى اللّه؛ لا مجرّد أن يحضّ أو يمنع. وهذا هو النذر، فإنه قد ثبت

في الصحيح عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "كفارة النذر كفارة يمين" وثبت عنه أن قال: "من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه". فإذا كان قصد الإنسان أن ينذر لله طاعة فعليه الوفاء به، وإن نذر ما ليس بطاعة لم يكن عليه الوفاء به. وما كان محرّمًا لا يجوز الوفاء به؛ لكن إذا لم يوف بالنذر لله فعليه كفّارة يمين عند أكثر السلف، وهو قول أحمد، وهو قول أبي حنيفة. قيل: مطلقًا. وقيل: إذا كان في معنى اليمين. "والثاني" أن يكون مقصوده الحضّ أو المنع أو التصديق أو التكذيب فهذا هو الحلف بالنذر، والطلاق والعتاق، والظهار، والحرام، كقوله: إن فعلت كذا فعلي الحجّ، وصوم سنة، ومالي صدقة، وعبيدي أحرار، ونسائي طوالق. فهذا الصنف يدخل في مسائل "الأيمان" ويدخل في مسائل "الطلاق والعتاق، والنذر، والظهار". وللعلماء فيه ثلاثة أقوال. "أحدها" أنه يلزمه ما حلف به إذا حنث؛ لأنه التزم الجزاء عند وجود الشرط، وقد وجد الشرط، فيلزمه: كنذر التبرّر المعلّق بالشرط. "والقول الثاني": هذه يمين غير منعقدة فلا شيء فيها إذا حنث؛ لا كفّارة، ولا وقوع؛ لأن هذا حلف بغير الله، وقد قال النبي صلّى الله عليه وسلّم "من كان حالفًا فليحلف بالله أو ليسكت" وفي رواية في الصحيح: "لا تحلفوا إلّا بالله". "والقول الثالث" أن هذه أيمان مكفرة إذا حنث فيها كغيرها من الأيمان. ومن العلماء من فرّق بين ما عقده لله من الوجوب - وهو الحلف بالنذر - وما عقده لله من تحريم - وهو الحلف بالطلاق والعتاق - فقالوا في الأول: عليه كفارة يمين إذا حنث. وقالوا في الثاني: يلزمه ما علقه وهو الذي حلف به إذا حنث؛ لأن الملتزم في الأول فعل واجب، فلا يبرأ إلّا بفعله فيمكنه التكفير قبل ذلك والملتزم في الثاني وقوع حرمة. وهذا يحصل بالشرط فلا يرتفع بالكفارة. (فت٣٣، ٤٨، ١٧)

- يجب الوفاء إذا نذر إتيان المسجدين؛ وهو مذهب مالك وأحمد؛ لأن ذلك طاعة لله. فقد قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "من نذر أن يطيع الله فليطعه" هذا إن كان قصد أن يسافر للمسجد للصلاة فيه وللاعتكاف ونحو ذلك. (فت٣٣، ١٢٤، ٩)

- أما "النذر" فهو نوعان: طاعة، ومعصية. فمن نذر صلاة أو صومًا أو صدقة فعليه أن يوفي به، وإن نذر ما ليس بطاعة مثل النذر لبعض المقابر والمشاهد وغيرها زيتًا أو شمعًا أو نفقة أو غير ذلك فهذا نذر معصية، وهو شبيه من بعض الوجوه النذر للأوثان؛ كاللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى: فهذا لا يجوز الوفاء به بالاتفاق؛ لكن من العلماء من يوجب كفارة يمين، كالإمام أحمد وغيره. ومنهم من لا يوجب شيئًا، وهو قول أبي حنيفة والشافعي. (فت٣٥، ٣٥٤، ٢)

- أما النذر للقبور أو لسكان القبور أو العاكفين على القبور سواء كانت قبور الأنبياء أو الصالحين فهو نذر حرام باطل يشبه النذر للأوثان سواء كان نذر زيت أو شمع أو غير ذلك. (رس١، ٥٣، ٢٣)

نسخ

- عند كثير من الناس، أن النسخ هو بيان ما لم يرد باللفظ العام في الأزمان مع تراخيه عنه.

وهو نوع من التخصيص، ولكن يشترط فيه التراخي. ومنهم من يقول: لا بدّ عند نزول المنسوخ من الاستعارة بالناسخ. وعلى هذا: فالنسخ عند هؤلاء من جنس تقييد المطلق، وهو بيان ما لم يرد بالخطاب. وهذا النسخ لا ينكره أحد لا اليهود ولا غيرهم. وتسمية هذا النوع نسخًا جائز لا نزاع فيه، لكن قول من يقول: لا نسخ إلّا هذا: هو محل النزاع فإن الطائفة الأخرى تقول في النسخ هو رفع للحكم بعد شرعه. ولهذا يجوز النسخ قبل مجيء الوقت وقبل التمكّن كما نسخ الله أمر إبراهيم بالذبح قبل التمكّن، ونسخ الصلوات الخمسين إلى خمس قبل مجيء الوقت. وهذا قول أكثر الفقهاء. وكثير من أهل الكلام كالقاضي أبي بكر. وهو قول ابن عقيل والغزالي، وأبي محمد المقدسي وغيرهم. والقول الأول: هو قول المعتزلة له. وقد وافقهم عليه طائفة من الفقهاء والمتكلّمين كأبي الحسن الجزري، والقاضي أبي يعلى وغيرهما من أصحاب أحمد. وكأبي إسحاق الأسفرائيني وأبي المعالي. لكن هؤلاء تناقضوا. فإنهم يجوّزون النسخ قبل مجيء الوقت، والتخصيص لا يكون برفع جميع مدلول الخطاب. وطائفة طردت قولها كأبي الحسن الجزري من أصحاب أحمد وغيره، فإن هؤلاء وافقوا المعتزلة في المنع من النسخ قبل التمكّن من الفعل وقبل حضور الوقت. وهذا في الحقيقة موافقة منهم لمن منع النسخ من اليهود، ومن حكي عنه من المسلمين المنع من النسخ كأبي مسلم الأصفهاني. فهذا حقيقة قوله إذا كان التخصيص المتّصل لا يمنعه أحد من عقلاء بني آدم، ومن لم يجوّز تأخير البيان عن مورد الخطاب، ولا في النسخ، كأبي الحسين البصري. فإنه يقول: لا بدّ إذا ورد خطاب، وهو يريد أن ينسخه فيما بعد: أن يشعر المخاطبين بنسخه لئلّا يفضي إلى تجهيلهم باعتقاد تأبيده. والجمهور يقولون: من اعتقد تأبيده بغير دليل كان قد فرّط وأتى من جهة نفسه. (ج، ١١٤، ١٢)

- السنّة لا تنسخ الكتاب فلا يكون في القرآن شيء منسوخ بالسنة، بل إن كان فيه منسوخ كان في القرآن ناسخه فلا يقدّم غير القرآن عليه، ثم إذا لم يجد ذلك طلبه في السنّة ولا يكون في السنّة شيء منسوخ إلّا والسنّة نسخته، لا ينسخ السنّة إجماع ولا غيره؛ ولا تعارض السنّة بإجماع وأكثر ألفاظ الآثار، فإن لم يجد فالطالب قد لا يجد مطلوبه في السنّة مع أنه فيها وكذلك في القرآن، فيجوز له إذا لم يجده في القرآن أن يطلبه في السنّة، وإذا كان في السنّة لم يكن ما في السنّة معارضًا لما في القرآن، وكذلك الإجماع الصحيح لا يعارض كتابًا ولا سنّة. (فت١٩، ٢٠٢، ٢)

- الفرق بين الخطاب الناسخ، والخطاب المبتدأ. فلا يثبت النسخ إلّا بعد بلوغ الناسخ. (فت٢٢، ١١، ٧)

- النسخ لا يحصل تاريخه بالدليل العقلي، ولا مجال للعقل في علم التقديم والتأخير، ولا يحصل إلا من طريق الخبر. (سود، ٢٣٠، ٨)

- لفظ النسخ في عرف السلف يدخل فيه كل ما فيه نوع رفع لحكم أو ظاهر أو ظنّ دلالة حتى يسمّوا تخصيص العام نسخًا، ومنهم من

يسمّي الاستثناء نسخًا إذا تأخّر نزوله. (من٣، ٧٤، ٥)

نسيئة

- العلماء متّفقون على أن بيع الذهب بالفضة نسيئة لا يجوز، وكذلك بيع البر والتمر. والشعير والملح بعضه ببعض نسأ لا يجوز. فمن جعل العلّة التماثل - وهو الكيل والوزن أو الطعم أو مجموعهما - حرّم النسأ فيما جمعهما علّة واحدة. وهذه الأقوال هي روايات عن أحمد. فالتماثل وهو مكيل جنس، أو موزون جنس: هو المشهور عنه، وهو مذهب أبي حنيفة. والطعم: وهو مذهب الشافعي. ومجموعهما قول ابن المسيب وغيره. وأحد قولي الشافعي، وهو اختيار الشيخ أبي محمد المقدسي. ومذهب مالك قريب من هذا، وهو القوت، وما يصلحه. (فت٢٩، ٥١٥، ٩)

نصف العُشْر

- ما يؤخذ من تجار أهل الحرب، وهو العُشْر، ومن تجار أهل الذمّة إذا اتجروا من غير بلادهم، وهو نصف العُشْر. (ش، ٤٠، ١٣)

نصوص

- النصوص الثابتة في الكتاب والسنّة لا يعارضها معقول بيّن قطّ، ولا يعارضها إلّا ما فيه اشتباه واضطراب، وما علم أنّه حقّ لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنّه حقّ. بل نقول قولًا عامًّا كليًّا: إنّ النصوص الثابتة عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم لم يعارضها قطّ صريح معقول، فضلًا عن أن يكون مقدّمًا عليها، وإنّما يعارضها شبه وخيالات، مبناها على معانٍ متشابهة وألفاظ مجملة. . . ". (أص، ١٨٢، ١٤)

نظر

- النظر تجريد العقل عن الغفلات، وقيل هو تحديق العقل نحو المرئي. والأول هو النظر الطلبي وهو طلب ما يدلّه على الحق. والثاني هو النظر الاستدلالي وهو النظر في الدليل الذي يوصله إلى الحق وهذا الثاني هو الذي يوجب العلم. (نبا، ١٥٧، ١٥)

نظر استدلالي

- النظر تجريد العقل عن الغفلات، وقيل هو تحديق العقل نحو المرئي. والأول هو النظر الطلبي وهو طلب ما يدلّه على الحق. والثاني هو النظر الاستدلالي وهو النظر في الدليل الذي يوصله إلى الحق وهذا الثاني هو الذي يوجب العلم. (نبا، ١٥٧، ١٦)

نظر طلبي

- النظر تجريد العقل عن الغفلات، وقيل هو تحديق العقل نحو المرئي. والأول هو النظر الطلبي وهو طلب ما يدلّه على الحق. والثاني هو النظر الاستدلالي وهو النظر في الدليل الذي يوصله إلى الحق وهذا الثاني هو الذي يوجب العلم. (نبا، ١٥٧، ١٥)

نظري

- العلم إما تصوّر وإما تصديق، وكل منهما إما بديهي وإما نظري. . . والنظري منهما لا بدّ له من طريق يُنال به (ر١، ٣١، ٢)
- الفرق بين «البديهي» و«النظري» إنّما هو بالنسبة والإضافة (ر١، ١٠٤، ١)

نظري كسبي

- النظري الكسبي: لا بدّ أن يرد إلى مقدّمات ضرورية أو بديهية، فتلك لا تحتاج إلى دليل، وإلّا لزم الدور أو التسلسل. (فت٤، ٤٣، ١٦)
- النظري الكسبي: لا بدّ أن يردّ إلى مقدّمات ضرورية أو بديهية، فتلك لا تحتاج إلى دليل، وإلّا لزم الدور أو التسلسل، والعلم الضروري: هو الذي يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنه، فالمرجع في كونه ضروريًّا: إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه. (نقض، ٣٨، ٨)

نفاة الأسماء والصفات

- إن كان المخاطب من الغلاة نفاة الأسماء والصفات، وقال: لا أقول هو موجود ولا حي، ولا عليم، ولا قدير. بل هذه الأسماء لمخلوقاته. إذ هي مجاز. لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم. قيل له: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان ذلك تشبيهًا بالمعدومات. وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات. فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات. قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات. فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا. ويمتنع أن يكون يوصف ذلك باجتماع الوجود والعدم، أو الحياة والموت، أو العلم والجهل أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل. فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عمّا يكون قابلًا لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس لهما بقابل. قيل لك - أولًا - هذا لا يصحّ في الوجود والعدم. فإنّهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتّفاق العقلاء؛ فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر. وأما ما ذكرته من الحياة والموت والعلم والجهل: فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشّاءون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا على الحقائق العقلية، ... وقيل لك - ثانيًا - فما لا يقبل الإتصاف بالحياة والموت، والعمى والبصر ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الإتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما، فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمالات ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك. وأيضًا: فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعًا من القابل للوجود والعدم. بل ومن اجتماع الوجود والعدم ونفيهما جميعًا، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعًا مما نفيت عنه الوجود والعدم. وإذا كان هذا ممتنعًا في صرائح العقول كان هذا أعظم امتناعًا. فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات، وهذا غاية التناقض والفساد. وقيل له أيضًا: اتّفاق المسمّين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلّة السمعيات والعقليات، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختصّ به الخالق مما يختصّ بوجوبه، أو جوازه أو امتناعه؛ فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يشركه مخلوق في شيء من

خصائصه سبحانه وتعالى. وأما ما نفيته فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك تشبيهًا وتجسيمًا تمويه على الجهّال الذين يظنّون أن كل معنى سمّاه مسمًّا بهذا الإسم يجب نفيه. ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمّى الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس ليكذّب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل. وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة على طوائف الناس عقلهم ودينهم، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة. (تد، ١٥، ١٢)

نفاة الصفات

- نفاة الصفات ... لم يتّفقوا على مقدّمة بعينها يبنون النفي عليها؛ فتراهم يشتركون في النفي كاشتراك المشركين وأهل الكتاب في تكذيب الرسول صلّى الله عليه وسلّم، واشتراك أهل البدع في مخالفة الحديث والسنّة، ومأخذ كلّ فريق غير مأخذ الآخر. (أص، ٢٣١، ١٠)
- إن قول الجهمية نفاة الصفات يتضمّن وصف الله بسلب صفات الكمال التي يشابه فيها الجمادات والمعدومات، فإذا قالوا إنه لا يقوم به حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ولا حب ولا بغض ولا رضا ولا سخط ولا يرى ولا يفعل بنفسه فعلًا ولا يقدر أن يتصرّف بنفسه كانوا قد شبّهوه بالجمادات المنقوصات وسلبه صفات الكمال. فكان هذا تنقيصًا وتعطيلًا لا تنزيهًا وإنما التنزيه أن ينزّه عن النقائص المنافية لصفات الكمال فينزّه عن الموت والسنة والنوم والعجز والجهل والحاجة كما نزّه نفسه في كتابه فيجمع له بين إثبات صفات الكمال ونفي النقائص المنافية للكمال وينزّه عن مماثلة شيء من المخلوقات له في شيء من صفاته، وينزّه عن النقائص مطلقًا وينزّه في صفات الكمال، أن يكون له فيها مثل من الأمثال. (من٢، ٢٥٧، ٤)

نفاق أصغر

- أما النفاق الأصغر: فهو النفاق في الأعمال ونحوها: مثل أن يكذب إذا حدث، ويخلف إذا وعد، ويخون إذا ائتمن، أو يفجر إذا خاصم. ففي الصحيحين عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان". (فت٢٨، ٤٣٥، ١٣)

نفس

- النفس لها ثلاثة أحوال: تكون أمّارة بالسوء، ثم تكون لوّامة، أي تفعل الذنب ثم تلوم عليه، أو تتلوّم فتتردّد بين الذنب والتوبة. ثم تصير مطمئنّة. (فت١٥، ١٤٣، ١٢)

نفس كلي

- أما النفس الكلّي فالمراد به المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو أي التي كل واحد منها نفس خاصة لشخص كما ذكرنا في العقل الكلّي ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر الغير جسمانية التي هي كآلات مدبّرة للأجسام السماوية المحرّكة لها على سبيل الشوق والاختيار العقلي ونسبة نفس الكل إلى عقل الكل كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعّال، ونفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية ومرتبته في نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل

ووجوده فائض عن وجوده. وقد قال أبو حامد قبل هذا، وأما العقول الفعّالة فهي نمط آخر والمراد بالعقل الفعّال كل ماهية مجرّدة عن المادة أصلًا. فحدّ العقل الفعّال أما من جهة ما هو عقل أنه جوهر صوري ذاته ماهية مجرّدة بذاته عن المادة لا بتجريد غيره عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كماهية كل موجود، وأمّا من جهة أنه فعّال فإنه جوهر بالصفة المذكورة ومن شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه وليس المراد بالجوهر المتحيّز كما يريده المتكلّمون بل هو قائم بنفسه لا في موضوع والصوري احتراز عن الجسم وما في المواد، وقولهم لا بتجريد غيره احتراز عن المعقولات المرتسمة في النفس من أشخاص الماديات فإنها تتجرّد بتجريد العقل إيّاها لا بتجريدها بذاتها إذ العقل الفعّال المخرج لنفوس الآدميين بالعلوم من القوة إلى الفعل فنسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة كنسبة الشمس إلى الإبصار والمبصرات والقوة الباصرة إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل وقد يسمّون هذه العقول الملائكة. وفي وجود جوهر على هذا الوجه يخالفهم المتكلّمون إذ لا وجود قائم بنفسه غير متحيّز إلّا الله وحده والملائكة عندهم أجسام لطيفة متحيّزة عند أكثرهم وتصحيح ذلك بطريق البرهان وما ذكرناه شرح الإسم. (بغ، ٩، ١٣)

نفس ناطقة

- الروح - التي تسمّى بالنفس الناطقة عند الفلاسفة - ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولّدات منها؛ بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس، فصار هؤلاء لا يعرفونها إلّا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة، وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة وكلا القولين خطأ. (فت٣، ٣٢، ٧)

نفع

- النفع نوعان: حصول النعمة، واندفاع النقمة. ونفس اندفاع النقمة نفع وإن لم يحصل معه نفع آخر، ونفس المنافع التي يخاف معها عذاب نفع، وكلاهما نفع. فالنفع تدخل فيه الثلاثة، والثلاثة تحصل بالذكرى. (فت١٦، ١٨٤، ٦)

نفع الخوارق

- أنفع الخوارق الخارق الديني، وهو حال نبيّنا محمد صلّى الله عليه وسلّم، قال صلّى الله عليه وسلّم: "ما من نبي إلّا وقد أعطي من الآيات ما آمن على مثله البشر، وإنما كان الذي أتيته وحيًا أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة". أخرجاه في الصحيحين. (أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الإعتصام باب: ١. ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان حديث ٢٣٩. والإمام أحمد بن حنبل في مسنده ٣٤١/٢، ٤٥١. (مع، ٥٣، ٨)

نَفْل

- ما زالت الغنائم تُقسَم بين الغانمين، في دولة بني أميّة وبني العباس؛ لمّا كان المسلمون يغزون الروم والترك والبربر؛ لكن يجوز للإمام أن ينفل من ظهر منه زيادة نكاية كسريّة تسرّت من الجيش، أو رجل صعد حصنًا عاليًا ففتحه، أو حمل على مقدّم العدو

فقتله، فهزم العدو ونحو ذلك؛ لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وخلفاءه كانوا يَنْفُلُونَ لذلك. وكان ينفل السريّة في البداية الربع بعد الخمس، وفي الرجعة الثلث بعد الخمس؛ وهذا النفل؛ قال بعض العلماء: إنّه يكون من الخمس. وقال بعضهم: إنّه يكون من خمس الخمس، لئلا يفضل بعض الفاتحين على بعض؛ والصحيح أنه يجوز من أربعة الأخماس، وإن كان فيه تفضيل بعضهم على بعض لمصلحة دينيّة، لا لهوى النفس، كما فعل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم غير مرة، وهذا قول فقهاء الشام، وأبي حنيفة، وأحمد، وغيرهم، وعلى هذا فقد قيل: إنّه يَنْفَلُ الربع والثلث بشرط وغير شرط، وينفل الزيادة على ذلك بالشرط، مثل أن يقول: من دلّني على قلعةٍ فله كذا، ومن جاء برأس فله كذا ونحو ذلك؛ وقيل: لا ينفل زيادة على الثلث، ولا ينفله إلّا بالشرط، وهذان قولان لأحمد وغيره؛ وكذلك - على القول الصحيح - للإمام أن يقول: من أخذ شيئًا فهو له. كما روي أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان قد قال ذلك في غزوة بدر إذ رأى ذلك مصلحة راجحة على المفسدة. (ش، ٣٤، ١٤)

نفي الحوادث المتصلة

- هذه الحجّة مادّتها من الفلاسفة الدهرية كابن سينا وأمثاله، الذين يقولون: إن الرب لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثًا. ولهذا يُستدلّ بهذه الحجّة على نفي الحوادث المنفصلة كما يُستدلّ بها على نفي الحوادث المتّصلة، وهو أن الموجب لحدوث الحادث مطلقًا من الذات: إن كان الذات لزم دوامه، وإن كان خارجًا عنها فإن كان معلولًا للذات لزم الدور، لأن ذلك الحادث موقوف على ذلك المعلول الخارج، وذلك المعلول الخارج لا بدّ أن يكون حادثًا، وإلّا لو كان قديمًا لكان كمال المقتضى لذلك الحادث قديمًا، وهو الذات ومعلولها القديم، وإذا كان المعلول الخارج حادثًا فلا يحدث إلّا بسبب حادث في الذات، وإلّا لزم حدوث الحادث بلا سبب، فيلزم أن يكون ما حدث في الذات من الذات موقوفًا على الحادث الخارج. وما حدث في الخارج موقوفًا على الحادث فيها فيلزم الدور، وإن كان الخارج ليس من مقتضيات الذات لزم أن يكون واجبًا بنفسه، فيكون ما يقوم بالرب من الحوادث موقوفًا على ذلك الواجب بنفسه، ثم قال: "فيكون أولَى بالإلٰهية" فهذه عمدة هؤلاء الدهرية في نفي فعله للحوادث سواء كانت قائمة به أو بغيره. ولهذا بيّن الآمدي ضعفها بين المتكلّمين المنازعين للكرّامية. فإنه قال: "الكرّامية يقولون في الحوادث بذاته كما تقولون أنتم في الحوادث المنفصلة عنه، فكما أن تلك الحوادث تحدث عندكم بكونه قادرًا، أو بالقدرة أو المشيئة القديمة، فهكذا نقول فيما يقوم بذاته". ولا ريب أن ما ذكره جواب تنقطع به عنهم مطالبة إخوانهم المتكلّمين من المعتزلة والأشعرية، ولكن لا تنقطع عنهم مطالبة الفلاسفة، إلّا بما يقوله الجميع من أن القادر المختار يرجّح أحد المتساويين لا لمرجّح، أو أن الإرادة الأزلية ترجّح أحد المتساويين لا لمرجّح. والمنازعون في هذا من أهل الحديث والكلام والفلسفة يقولون: إن هذا جحد للضرورة،

وإن هذا يقدح فيما به أثبتوا وجود الصانع، فإنهم أثبتوا الصانع بأن ترجيح أحد المتساويين لا بدّ له من مرجّح، وقد عُرف كلام الناس في هذا المقام. (در٤، ٤٣، ١٤)

نفي الحوادث المنفصلة

- هذه الحجّة مادّتها من الفلاسفة الدهرية كابن سينا وأمثاله، الذين يقولون: إن الرب لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثًا. ولهذا يُستدلّ بهذه الحجّة على نفي الحوادث المنفصلة كما يُستدلّ بها على نفي الحوادث المتّصلة، وهو أن الموجب لحدوث الحادث مطلقًا من الذات: إن كان الذات لزم دوامه، وإن كان خارجًا عنها فإن كان معلولًا للذات لزم الدور، لأن ذلك الحادث موقوف على ذلك المعلول الخارج، وذلك المعلول الخارج لا بدّ أن يكون حادثًا، وإلّا لو كان قديمًا لكان كمال المقتضى لذلك الحادث قديمًا، وهو الذات ومعلولها القديم، وإذا كان المعلول الخارج حادثًا فلا يحدث إلّا بسبب حادث في الذات، وإلّا لزم حدوث الحادث بلا سبب، فيلزم أن يكون ما حدث في الذات من الذات موقوفًا على الحادث الخارج. وما حدث في الخارج موقوفًا على الحادث فيها فيلزم الدور، وإن كان الخارج ليس من مقتضيات الذات لزم أن يكون واجبًا بنفسه، فيكون ما يقوم بالرب من الحوادث موقوفًا على ذلك الواجب بنفسه، ثم قال: "فيكون أولى بالإلٰهية" فهذه عمدة هؤلاء الدهرية في نفي فعله للحوادث سواء كانت قائمة به أو بغيره. ولهذا بيّن الآمدي ضعفها بين المتكلّمين المنازعين للكرّامية. فإنه قال: "الكرّامية يقولون في الحوادث بذاته كما تقولون أنتم في الحوادث المنفصلة عنه، فكما أن تلك الحوادث تحدث عندكم بكونه قادرًا، أو بالقدرة أو المشيئة القديمة، فهكذا نقول فيما يقوم بذاته". ولا ريب أن ما ذكره جواب تنقطع به عنهم مطالبة إخوانهم المتكلّمين من المعتزلة والأشعرية، ولكن لا تنقطع عنهم مطالبة الفلاسفة، إلّا بما يقوله الجميع من أن القادر المختار يرجّح أحد المتساويين لا لمرجّح، أو أن الإرادة الأزلية ترجّح أحد المتساويين لا لمرجّح. والمنازعون في هذا من أهل الحديث والكلام والفلسفة يقولون: إن هذا جحد للضرورة، وإن هذا يقدح فيما به أثبتوا وجود الصانع، فإنهم أثبتوا الصانع بأن ترجيح أحد المتساويين لا بدّ له من مرجّح، وقد عُرف كلام الناس في هذا المقام. (در٤، ٤٣، ١٣)

نفي المزاحم

- إن كان نفي المزاحم ظنيًا كان اعتقاد العلية ظنيًا، وإن كان قطعيًا كان الاعتقاد قطعيًا (ر١، ١٠٨، ٢)

نقباء

- أما سؤال السائل عن "القطب الغوث الفرد الجامع". فهذا قد يقوله طوائف من الناس، ويفسّرونه بأمور باطلة في دين الإسلام: مثل تفسير بعضهم: أن "الغوث" هو الذي يكون مدد الخلائق بواسطته في نصرهم ورزقهم، حتى يقول: إن مدد الملائكة وحيتان البحر بواسطته. فهذا من جنس قول النصارى في المسيح عليه السلام، والغالية في علي رضي الله عنه. وهذا كفر صريح، يستتاب منه

صاحبه، فإن تاب وإلّا قتل؛ فإنه ليس من المخلوقات لا ملك ولا بشر يكون إمداد الخلائق بواسطته، ولهذا كان ما يقوله الفلاسفة في "العقول العشرة" الذين يزعمون أنها الملائكة، وما يقوله النصارى في المسيح ونحو ذلك كفر صريح باتّفاق المسلمين. وكذلك عني بالغوث ما يقوله بعضهم من أن في الأرض ثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، يسمّونهم "النجباء" فينتقى منهم سبعون هم "النقباء" ومنهم أربعون هم "الأبدال" ومنهم سبعة هم "الأقطاب" ومنهم أربعة هم "الأوتاد" ومنهم واحد هو "الغوث" وإنه مقيم بمكّة، وإن أهل الأرض إذا نابهم نائبة في رزقهم ونصرهم فزعوا إلى الثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، وأولئك يفزعون إلى السبعين، والسبعون إلى الأربعين والأربعون إلى السبعة، والسبعة إلى الأربعة، والأربعة إلى الواحد. وبعضهم قد يزيد في هذا وينقص في الأعداد والأسماء والمراتب؛ فإن لهم فيها مقالات متعدّدة حتى يقول بعضهم إنه ينزل من السماء على الكعبة ورقة خضراء باسم غوث الوقت، واسم خضره - على قول من يقول منهم: إن الخضر هو مرتبة وإن لكل زمان خضرًا فإن لهم في ذلك قولين - وهذا كله باطل لا أصل له في كتاب الله ولا سنّة رسوله، ولا قاله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا من المشايخ الكبار المتقدّمين الذين يصلحون للاقتداء بهم. ومعلوم أن سيّدنا رسول رب العالمين وأبا بكر وعمر وعثمان وعليًّا - رضي الله عنهم - كانوا خير الخلق في زمنهم، وكانوا بالمدينة؛ ولم يكونوا بمكّة. (فت٢٧، ٩٧، ٤)

نقل

- إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأنّ الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأنّ العقل قد دلّ على صحّة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فلو أبطلنا النقل لكنّا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضًا للنقل؛ لأنّ ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجبًا عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه. (أص، ٢٥٠، ٦)
- إذا تعارض النقل والعقل إما أن يريد به القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض حينئذٍ، وإما أن يريد به الظنّيين فالمقدّم هو الراجح مطلقًا، وإما أن يريدبه ما أحدهما قطعي. فالقطعي هو المقدّم مطلقًا وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيًّا لا لكونه عقليًّا فعلم أن تقديم العقلي مطلقًا خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقليًّا خطأ. (ب١، ٤٥، ٢٨)

نقيب

- النقيب والعريف الذي وظيفته إخبار ذي الأمر بالأحوال. (حس، ١١، ١٨)

نقيضان

- النقيضان، في اصطلاح كثير من أهل النظر، هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضدّان لا يجتمعان لكن قد يرتفعان. وفي اصطلاح آخرين منهم هما: النفي والإثبات فقط، كقولك: إما أن يكون، وإما أن لا يكون. ولهذا يقولون: التناقض اختلاف

قضيّتين بالسلب والإيجاب، على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى، فالتناقض في عرف أولئك أعمّ منه في عرف هؤلاء، فإن ما لا يجتمعان ولا يرتفعان قد يكونان ثبوتيين، وقد يكونان عدميين، وقد يكونان ثبوتًا وانتفاءً، ولو كان أحدهما وجودًا والآخر عدمًا، فقد يُعبَّر عنهما بصيغة الإثبات التي لا تدلّ بنفسها على التناقض الخاص، كما إذا قيل للموجود: إما أن يكون قائمًا بنفسه، وإما أن يكون قائمًا بغيره، وإما أن يكون واجبًا بنفسه، وإما أن يكون ممكنًا بنفسه، وإما أن يكون قديمًا، وإما أن يكون محدَثًا، ونحو ذلك. (در٥، ٢٧٢، ٣)

- أما أهل اللغة فالنقيضان عندهم أعمّ من هذا كلّه كالمتنافيين، فكل ما نفى أحدهما الآخر فقد نقضه وأزاله وأبطله، فيسمّونه نقيضه. (در٥، ٢٧٣، ١)

نكاح

- يقولون الإنسان شريف والنكاح فيه ابتذال المرأة وشرف الإنسان ينافي الابتذال. وهذا غلط فإن النكاح من مصلحة شخص المرأة ونوع الإنسان والقدر الذي فيه من كون الذكر يقوم على الأنثى هو من الحكمة التي بها تتمّ مصلحة جنس الحيوان فضلًا عن نوع الإنسان، ومثل هذا الابتذال لا ينافي الإنسانية كما لا ينافيها أن يتغوّط الإنسان إذا احتاج إلى ذلك وأن يأكل ويشرب وإن كان الاستغناء عن ذلك أكمل، بل ما احتاج إليه الإنسان وحصلت له به مصلحته فإنه لا يجوز أن يمنع منه والمرأة محتاجة إلى النكاح وهو من تمام مصلحتها فكيف يقال القياس يقتضي منعها أن تتزوّج. (قس، ١٨، ٥)

- عمدة من قال: لا يصحّ النكاح إلّا بلفظ "الإنكاح" و"التزويج" - وهم أصحاب الشافعي، وابن حامد، ومن وافقهم من أصحابنا كأبي الخطاب والقاضي، وأصحابه، ومن بعده - إلّا في لفظ "أعتقتك، وجعل عتقك صداقك" أنهم قالوا: ما سوى هذين اللفظين "كناية" والكناية لا تقتضي الحكم إلّا بالنيّة، والنيّة في القلب لا تعلم، فلا يصحّ عقد النكاح بالكناية؛ لأن صحّته مفتقرة إلى الشهادة عليه، والنيّة لا يشهد عليها؛ بخلاف ما يصحّ بالكناية: من طلاق وعتق وبيع؛ فإن الشهادة لا تشترط في صحّة ذلك. ومنهم من يجعل ذلك تعبّدًا؛ لما فيه من ثبوت العبادات. وهذا قول من لا يصحّحه إلّا بالعربية من أصحابنا وغيرهم. وهذا ضعيف لوجوه. "أحدها" لا نسلم أن ما سوى هذين كناية؛ بل ثم ألفاظ هي حقائق عرفية في العقد أبلغ من لفظ "أنكحت" فإن هذا اللفظ مشترك بين الوطء والعقد، ولفظ "الأملاك" خاص بالعقد، لا يفهم إذا قال القائل: أملك فلان على فلانة. إلّا العقد، كما في الصحيحين: "أملكتكها على ما معك من القرآن" سواء كانت الرواية باللفظ أو بالمعنى. "الثاني" أنا لا نسلم أن الكناية تفتقر إلى النيّة مطلقًا؛ بل إذا قرن بها لفظ من ألفاظ الصريح أو حكم من أحكام العقد كانت صريحة، كما قالوا في "الوقف" إنه ينعقد بالكناية: كتصدّقت، وحرّمت، وأبدت. إذا قرن بها لفظ أو حكم. فإذا قال: أملكتكها فقال: قبلت هذا التزويج. أو أعطيتكها زوجة فقال: قبلت. أو أملكتكها على ما أمر الله به من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ونحو ذلك: فقد

قرن بها من الألفاظ والأحكام ما يجعله صريحًا. "الثالث" أن إضافة ذلك إلى الحرّة يبيّن المعنى؛ فإنه إذا قال في ابنته: ملكتكها، أو أعطيتكها، أو زوجتكها، ونحو ذلك: فالمحل ينفي الإجمال والاشتراك. "الرابع" أن هذا منقوض عليهم بالشهادة في الرجعة؛ فإنها مشروعة إما واجبة، وإما مستحبّة. وهي شرط في صحّة الرجعة على قول، وبالشهادة على البيع وسائر العقود؛ فإن ذلك مشروع مطلقًا، سواء كان العقد بصريح، أو كناية مفسّرة. "الخامس": أن الشهادة تصحّ على العقد. ويثبت بها عند الحاكم على أي صورة انعقدت. فعلم أن اعتبار الشهادة فيه لا يمنع ذلك. "السادس" أن العاقدين يمكنهما تفسير مرادهما. ويشهد الشهود على ما فسّروه. "السابع" أن الكناية عندنا إذا اقترن بها دلالة الحال كانت صريحة في الظاهر بلا نزاع. ومعلوم أن اجتماع الناس، وتقديم الخطبة، وذكر المهر، والمفاوضة فيه، والتحدّث بأمر النكاح: قاطع في إرادة النكاح؛ وأما التعبّد فيحتاج إلى دليل شرعي. ثم العقد جنس لا يشرع فيه التعبّد بالألفاظ؛ لأنها لا يشترط فيها الإيمان؛ بل تصحّ من الكافر، وما يصحّ من الكافر لا تعبد فيه. والله أعلم. (فت٣٢، ١٥، ٤)

- الإشهاد على إذنها ليس شرطًا في صحّة العقد عند جماهير العلماء؛ وإنما فيه خلاف شاذّ في مذهب الشافعي وأحمد فإن ذلك شرط. والمشهور في المذهبين - كقول الجمهور - إن ذلك لا يشترط. فلو قال الولي: أذنت لي في العقد؛ فعقد العقد، وشهد الشهود على العقد، ثم صدقته الزوجة على الإذن: كان النكاح ثابتًا صحيحًا باطنًا وظاهرًا، وإن أنكرت الإذن كان القول قولها مع يمينها؛ ولم يثبت النكاح. (فت٣٢، ٤١، ٧)

- النصارى يحرّمون النكاح على بعضهم، ومن أباحوا له النكاح لم يبيحوا له الطلاق. واليهود يبيحون الطلاق؛ لكن إذا تزوّجت المطلّقة بغير زوجها حرمت عليه عندهم. والنصارى لا طلاق عندهم. واليهود لا مراجعة بعد أن تتزوّج غيره عندهم. والله تعالى أباح للمؤمنين هذا وهذا. (فت٣٢، ٩٠، ٥)

- ليس في القرآن لفظ نكاح إلّا ولا بدّ أن يراد به العقد، وإن دخل فيه الوطء أيضًا. فأما أن يراد به مجرّد الوطء فهذا لا يوجد في كتاب الله قط. (فت٣٢، ١١٣، ١١)

نكاح بالمهر الفاسد

- أما "النكاح بالمهر الفاسد" و"شرط نفي المهر" فصحّحوه موافقة لأبي حنيفة: بناء على أن النكاح يصحّ بدون تسمية المهر، فيصحّ مع نفي المهر. وهؤلاء جعلوا نكاح المتعة أصلًا لما يبطلونه من الأنكحة، ونكاح المفوّضة أصلًا لما يصحّحونه، ونكاح الشغار جعلوه نوعًا آخر وهذا أصل قول أبي حنيفة في الشروط الفاسدة في النكاح، والفرق بينها وبين الشروط الفاسدة في البيع والإجارة؛ فإنه قال: إنه لا يصحّ مع عدم تسمية العوض، فلا يصحّ مع الجهل به، ولا مع الشروط الفاسدة؛ لأن ذلك يتضمّن الجهل بالعوض؛ لأنه يجب إسقاط الشرط الفاسد، وإسقاط ما يقابله من الثمن؛ فيكون باقي الثمن مجهولًا. (فت٣٢، ١٥٩، ٤)

نكاح التحليل

- تنازعوا في "نكاح المتعة" فإن نكاح المتعة خير من نكاح التحليل من ثلاثة أوجه. "أحدها" أنه كان مباحًا في أول الإسلام؛ بخلاف التحليل. "الثاني" أنه رخّص فيه ابن عباس وطائفة من السلف؛ بخلاف التحليل فإنه لم يرخّص فيه أحد من الصحابة. "الثالث" أن المتمتّع له رغبة في المرأة وللمرأة رغبة فيه إلى أجل؛ بخلاف المحلّل فإن المرأة ليس لها رغبة فيه بحال، وهو ليس له رغبة فيها؛ بل في أخذ ما يعطاه، وإن كان له رغبة فهي من رغبته في الوطء؛ لا في اتّخاذها زوجة، من جنس رغبة الزاني؛ ولهذا قال ابن عمر: لا يزالان زانيين؛ وإن مكثا عشرين سنة. إذ الله علم من قلبه أنه يريد أن يحلّها له. (فت٣٢، ٩٣، ١١)

نكاح رغبة

- لا ينكح أحد المرأة إلّا نكاح رغبة؛ لا نكاح تحليل ولو نكحها بنيّة التحليل أو شرطه ثم قصد الرغبة هي وهو وأسقطها شرط التحليل: فهل يحتاج إلى استئناف عقد، أم يكفي استصحاب العقد الأول؟ فيه نزاع. وهو يشبه إسقاط الشرط الفاسد في البيع: هل يصحّ معه أم لا وهو قصد. ومثله إذا عقد العقد بدون إذن من اشترط إذنه: هل يقع باطلًا (أ) وموقفًا على الإجازة؟ فيه قولان مشهوران، وهما قولان في مذهب أحمد "أحدهما" أنه يقع باطلًا، ولا يوقف، كقول الشافعي. "الثاني" أنه يقف على الإجازة، كقول أبي حنيفة ومالك، فإذا عقد العقد بنيّة فاسدة أو شرط فاسد فقد يقول: إنه على القولين في الوقف؛ فمن قال بالوقف وقفه على إزالة المفسد، ومن لا فلا. فزوال المانع كوجود المقتضى. وإذا كان موقوفًا على حصول بعض شروطه فهو كالوقف على زوال بعض موانعه. (فت٣٢، ١٦٣، ٣)

نكاح الشغار

- أما "نكاح الشغار" فلهم في علّة إبطاله أقوال: هل العلّة التشريك في البضع؟ أو تعليق أحد النكاحين على الآخر؟ أو كون أحد العقدين سلفًا من الآخر؟ إلى غير ذلك مما ذكر بأقلامهم في غير هذا الموضع. (فت٣٢، ١٥٩، ١)

نكاح المتعة

- تنازعوا في "نكاح المتعة" فإن نكاح المتعة خير من نكاح التحليل من ثلاثة أوجه. "أحدها" أنه كان مباحًا في أول الإسلام؛ بخلاف التحليل. "الثاني" أنه رخّص فيه ابن عباس وطائفة من السلف؛ بخلاف التحليل فإنه لم يرخّص فيه أحد من الصحابة. "الثالث" أن المتمتّع له رغبة في المرأة وللمرأة رغبة فيه إلى أجل؛ بخلاف المحلّل فإن المرأة ليس لها رغبة فيه بحال، وهو ليس له رغبة فيها؛ بل في أخذ ما يعطاه، وإن كان له رغبة فهي من رغبته في الوطء؛ لا في اتّخاذها زوجة، من جنس رغبة الزاني؛ ولهذا قال ابن عمر: لا يزالان زانيين؛ وإن مكثا عشرين سنة. إذ الله علم من قلبه أنه يريد أن يحلّها له. (فت٣٢، ٩٣، ٨)

نكرة

- "النكرة في سياق الإثبات لا تعمُّ" هذا فيما إذا لم تكن في سياق الشرط، كقولك: رأيت رجلًا، وأعتق رقبةً، فإن كانت في سياقه

كقولك: من يأتيني بأسير فله دينار، فهذا يعمّ كل أسيرٍ وكذلك ما أشبهه. (سود، ١٠٣، ١٦)

نهْبة

- لا تجوز النهبة، فإنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم نهى عنها؛ فإذا ترك الإمام الجمع والقسمة، وأذِنَ في الأخذ إذنًا جائزًا، فمن أخذ شيئًا بلا عدوان، حلَّ له بعد تخميسه، وكل ما دلَّ على الإذن فهو إذن. وأمّا إذا لم يأذن أو أذن إذنًا غير جائز، جاز للإنسان أن يأخذ مقدار ما يصيبه بالقسمة، متحرّيًا للعدل في ذلك. (ش، ٣٥، ١٣)

نهي

- النهي قد يكون لمعنى في المنهي عنه، وقد يكون لمعنى في غيره - من قال: إنه قد يكون لوصف في الفعل؛ لا في أصله. فيدلّ على صحّته، كالنهي عن صوم يومي العيدين، قالوا: هو منهي عنه لوصف العيدين؛ لا لجنس الصوم، فإذا صام صحّ؛ لأنه سمّاه صومًا. فيقال لهم: وكذلك الصوم في أيام الحيض، وكذلك الصلاة بلا طهارة، وإلى غير القبلة: جنس مشروع؛ وإنما النهي لوصف خاص: وهو الحيض، والحدث، واستقبال غير القبلة. (فت٢٩، ٢٨٨، ١٤)

نهي عن الفعل

- النهي عن الفعل ليس أمرًا بضدٍّ معيّن، لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم، بل هو نهي عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد، فهو أمر بمعنى مطلق كلّي، والأمر بالمعنى المطلق الكلّي ليس أمرًا بمعيّن بخصوصه، ولا نهيًا عنه، بل لا يمكن فعل المطلق إلّا بمعيّن، أي معيّن كان، فهو أمر بالقدر المشترك بين المعيّنات، فما امتاز به معيّن عن معيّن فالخيرة فيه إلى المأمور، لم يؤمر به ولم يُنْه عنه، وما اشتركت فيه المعيَّنات - وهو القدر المشترك - فهو الذي أمر به الآمر. (در١، ٢١٤، ٣)

نور

- الروح، والنور، فالروح الحياة، والنور النور. (فت١٩، ٩٤، ٨)

نوع

- يُعبَّر بِـ«النوع» عن الأنواع الإضافية التي هي بالنسبة إلى ما فوقها «نوع»، وبالنسبة إلى ما تحتها «جنس» (ر١، ٣٢، ٥)

نيّة

- لفظ "النيّة" في كلام العرب من جنس لفظ القصد والإرادة ونحو ذلك، تقول العرب: نواك الله بخير، أي: أرادك بخير، ويقولون: نوى منويه، وهو المكان الذي ينويه، يسمّونه نوى، كما يقولون: قبض بمعنى مقبوض، والنيّة يعبّر بها عن نوع من إرادة، ويعبّر بها عن نفس المراد، كقول العرب: هذه نيّتي، يعني: هذه البقعة هي التي نويت إتيانها، ويقولون: نيته قريبة أو بعيدة، أي: البقعة التي نوى قصدها، لكن من الناس من يقول: إنها أخصّ من الإرادة: فإن إرادة الإنسان تتعلّق بعمله وعمل غيره، والنيّة لا تكون إلّا لعمله، فإنك تقول: أردت من فلان كذا ولا تقول نويت من فلان كذا. (فت١٨، ٢٥١، ١١)

هـ

هجر جميل

- الهجر الجميل هجر بلا أذى، والصفح الجميل صفح بلا عتاب، والصبر الجميل، صبر بلا شكوى. (رس١، ٢، ٩)

هجران

- الهجران قد يكون مقصوده ترك سيّئة البدعة التي هي ظلم وذنب وإثم وفساد، وقد يكون مقصوده فعل حسنة الجهاد والنهي عن المنكر وعقوبة الظالمين لينزجروا ويرتدعوا، وليقوى الإيمان والعمل الصالح عند أهله. فإن عقوبة الظالم تمنع النفوس عن ظلمه وتحضّها على فعل ضدّ ظلمه: من الإيمان والسنّة ونحو ذلك. فإذا لم يكن في هجرانه انزجار أحد ولا انتهاء أحد؛ بل بطلان كثير من الحسنات المأمور بها لم تكن هجرة مأمورًا بها. (فت٢٨، ٢١٢، ٤)

هدى

- الهدى الذي هو جعل الهدى في القلوب. وهو الذي يسمّيه بعضهم بالإلهام والإرشاد، وبعضهم يقول: هو خلق القدرة على الإيمان؛ كالتوفيق عندهم ونحو ذلك، وهو بناء على أن الاستطالة لا تكون إلّا مع الفعل فمن قال ذلك من أهل الإثبات جعل التوفيق والهدى ونحو ذلك خلق القدرة على الطاعة. (فت١٨، ١٧٢، ١٠)

- الهدى مصدر هداه هدى، والهدى هو بيان ما ينتفع به الناس ويحتاجون إليه وهو ضدّ الضلالة، فالضالّ يضلّ عن مقصوده وطريق مقصوده وهو سبحانه بيّن في كتبه ما يهدي الناس فعرّفهم ما يقصدون وما يسلكون من الطرق عرّفهم أن الله هو المقصود المعبود وحده وأنه لا يجوز عبادة غيره، وعرّفهم الطريق وهو ما يعبدونه به ففي الهدى بيان المعبود وما يعبد به. (نبا، ١٥١، ٢٥)

هدية

- "الصدقة" ما يعطى لوجه الله عبادة محضة من غير قصد في شخص معيّن ولا طلب غرض من جهته؛ لكن يوضع في مواضع الصدقة كأهل الحاجات. وأما "الهدية" فيقصد بها إكرام شخص معيّن؛ إما لمحبة وإما لصداقة؛ وإما لطلب حاجة؛ ولهذا كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يقبل الهدية، ويثيب عليها، فلا يكون لأحد عليه منّة، ولا يأكل أوساخ الناس التي يتطهّرون بها من ذنوبهم، وهي الصدقات، ولم يكن يأكل الصدقة لذلك وغيره. (فت٣١، ٢٦٩، ٦)

هلال

- الهلال مأخوذ من الظهور، ورفع الصوت، فطلوعه في السماء إن لم يظهر في الأرض فلا حكم له لا باطنًا ولا ظاهرًا، واسمه مشتقّ من فعل الآدميين يقال: أهللنا الهلال، واستهللناه، فلا هلال إلّا ما استهلّ، فإذا استهلّه الواحد والاثنان فلم يخبرا به فلم يكن ذاك هلالًا، فلا يثبت به حكم حتى يخبرا به، فيكون خبرهما هو الإهلال الذي هو رفع الصوت بالإخبار به، ولأن التكليف يتبع

العلم، فإذا لم يمكن علمه لم يجب صومه. ووجوب القضاء إذا كان الترك بغير تفريط يفتقر إلى دليل، ولأنه لو وجب القضاء أو استحبّ إذا بلغ رؤيته المكان البعيد، أو رؤية النفر القليل في أثناء الشهر لاستحبّ الصوم يوم الشك مع الصحو، بل يوم الثلاثين مطلقًا، لأنه يمكن أن يخبر القليل أو البعيد برؤيته في أثناء الشهر فيستحبّ الصوم احتياطًا، وما من شيء في الشريعة يمكن وجوبه، إلّا والاحتياط مشروع في أدائه. فلمّا لم يشرع الاحتياج في أدائه، قطعنا بأنه لا وجوب مع بعد الرائي، أو خفائه، حتى يكون الرائي قريبًا ظاهرًا، فتكون رؤيته إهلالًا يظهر به الطلوع. وقد يحتجّ بهذا من لم يحتط في الغيم. ولكن يجاب عنه بأن طلوعه هذا مثال ظاهر أو مساو، وإنما الحاجب مانع، كما لو كانوا ليلة الثلاثين في مغارة، أو مطمورة، وقد تعذّر الترائي. (فت٢٥، ١٠٩، ١٤)

- الهلال على وزن فعال. وهذا المثال في كلام العرب لما يفعل به كالإزار لما يؤتزر به، والرداء: لما يرتدى به، والركاب: لما يركب به، والوعاء: لما يوعى فيه وبه، والسماد لما تسمّد به الأرض والعصاب: لما يعصب به، والسداد لما يسدّ به، وهذا كثير مطّرد في الأسماء. فالهلال اسم لما يهلّ به: أي يصات به، والتصويت به لا يكون إلّا مع إدراكه ببصر أو سمع، ويدلّ عليه قول الشاعر:

يهل بالفرقد ركبانها
كما يهل الراكب المعتمر

أي: يصوتون بالفرقد، فجعلهم مهلّين به، فلذلك سمّي هلالًا... الوجه الثاني: أنه جعلها مواقيت للناس، ولا تكون مواقيت لهم إلّا إذا أدركوها ببصر أو سمع، فإذا انتفى الإدراك انتفى التوقيت، فلا تكون أهلّة، وهو غاية ما يمكن ضبطه من جهة الحس، إذ ضبط مكان الطلوع بالحساب لا يصحّ أصلًا، وقد صنّفت في ذلك شيئًا. وهذه المسألة تنبني عليه أيضًا، فإنه ليس في قوى البشر أن يضبطوا للرؤية زمانًا ومكانًا محدودًا، وإنما يضبطون ما يدركونه بأبصارهم أو يسمعونه بآذانهم، فإذا كان الواجب تعليقه في حق من رأى بالرؤية، ففي حق من لم ير بالسماع، ومن لا رؤية له ولا سماع، فلا إهلال له، والله هو المسؤول أن يتمّ نعمته علينا وعلى المسلمين. (فت٢٥، ١١٢، ١٣)

هو هو

- الذكر بالاسم المضمر المفرد أبعد عن السنّة، وأدخل في البدعة، وأقرب إلى ضلال الشيطان؛ فإن من قال: يا هو يا هو، أو: هو هو، ونحو ذلك، لم يكن الضمير عائدًا إلّا إلى ما يصوّره قلبه، والقلب قد يهتدي وقد يضلّ. (ع، ١٥٩، ٦)

هيولى

- لتحقيق أن المادة والصورة لفظ يقع على معانٍ كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية والكلّية والأولية. فالأول مثل الفضّة إذا جعلت درهمًا وخاتمًا وسبيكة والخشب إذا جعل كرسيًّا واللبن والحجر إذا جعل بيتًا والغزل إذا نسج ثوبًا ونحو ذلك. فلا ريب أن المادة هنا التي يسمّونها الهيولى هي أجسام قائمة بنفسها وأن الصورة أعراض

قائمة بها فتحوّل الفضّة من صورة إلى صورة هو تحوّلها من شكل إلى شكل مع أن حقيقتها لم تتغيّر أصلًا. (ب٣، ٦٦، ١٩)

- الهيولى عندهم (الفلاسفة) أربعة أقسام الصناعية والطباعية والكلية والأولية، فالصناعية كالدرهم الذي له مادة وهي الفضّة وصورة وهي الشكل المعيّن، وكذلك الدينار والخاتم والسرير والكرسي ونحو ذلك، وهذا القسم لا نزاع فيه بين العقلاء لكن هذه الصورة عرض من أعراض هذا الجسم وصفة له ليست جوهرًا قائمًا بنفسه، وهذا أمر معلوم بالضرورة حسًّا وعقلًا. وأما الطباعية فكصور الحيوان والنبات والمعدن فإنه أيضًا مخلوق من مادة كالهواء والماء والتراب وهذا أيضًا لا نزاع فيه لكن هذه الصورة جوهر قائم بنفسه مستحيل عن تلك المواد ليست هي صفة له كالأول. وإذا تدبّر العاقل هذين النوعين علم فساد قول من يجعل الصورة في النوعين جوهرًا كما يقوله من يقوله من المتفلسفة ومن يجعل الصورة في الموضعين صفة وعرضًا كما يقوله من يقوله من المتكلّمة الجسمية. وأما القسم الثالث الذي هو الكلّي فهو دعواهم أن الجسم له مادة هي جوهر قائم بنفسه لا يحسّ وإنما هي مورد الاتّصال تارة والانفصال العارضين للجسم تارة وإن هناك شيئًا هو غير الجسم الموصوف بالاتّصال تارة والانفصال أخرى، وهذه المادة باطلة عند جماهير العقلاء... وإن كان أيضًا تركيب الجسم من الجواهر الفردة باطلًا أيضًا عند جماهير العقلاء فلا هذا ولا هذا. ثم هذه المادة قد ذكروا عن أفلاطون أنه قال يمكن انفرادها عن الصورة كما يحكون عنه نظير ذلك في المدة وهي الدهر وفي المكان وهو الخلاء أنهما جوهران قائمان خارجان عن أقسام العالم. وفي المثل المعلّقة الأفلاطونية. المكان والزمان والمادة والصور قول متشابه وجمهور العقلاء يعلمون أن هذا الذي أثبته في الخارج إنّما هو في الأذهان لا في الأعيان، ومن المعلوم أن قول من يقول إن هذه المادة المدعاة أنها جزء للجسم يمكن تجرّدها عن الصورة شبيه بقول من يقول المعدوم شيء ثابت ثبوتًا مجرّدًا ليس وجوده. (وفي ذلك المناظرة المعروفة) لأبي إسحاق الاسفرائيني مع الصاحب إسماعيل بن عباد رفيق القاضي عبد الجبّار وكلاهما تلميذا أبي عبدالله البصري الملقّب القائم بنصر طريقة أبي علي وأبي هاشم لما ذكر له ابن عباد أن الفلاسفة القائلين بقدم الهيولى أعقل من أن يريدوا بذلك الوجود، وإنما أرادوا ثبوت الذوات التي تقوله المعتزلة فعارضه الاسفرائيني بأن قال المعتزلة أعقل من أن يريدوا بقولهم إن المعدوم شيء ثابت إلّا ما أراده أولئك بقولهم بأن المادة قديمة موجودة فتكون المعتزلة قائلة بقدم المواد التي هي الأجسام. (بغ، ٩١، ١٨)

و

واجب

- الممكن هو الذي لا يوجد إلّا بموجد يوجده، والواجب هو الذي يكون وجوده بنفسه لا بموجد يوجده، فكونه موجودًا بنفسه مستلزمًا للوازم لا ينافي أن يكون ذاتًا متّصفة بصفات الكمال. وكل من الذات والصفات ملازم للآخر وكل من الصفات ملازمة للأخرى وكل ما يسمّى جزءًا فهو ملازم للآخر. (ب٤، ١٩٣، ٢٤)

- الواجب هو الذي لا يكون مفتقرًا إلى فاعل ليس هو الذي لا يكون مفتقرًا إلى قابل فإن الذي قام عليه قطع التسلسل أن الواجب لا فاعل له ولا علّة، أما كون الوجود الواجب له محلّ هو موصوف به أم لا فذاك كلام آخر لكنه عضد ذلك بأن الإيجاب بالذات لا ينافي كون الموجب له محلّ يقبله، فكذلك الوجوب بالذات لا ينفي أن يكون له محل يقبله. (ب٤، ٢٠٨، ٢٢)

- يجب على كل وليّ أمرٍ أن يستعين بأهل الصدق والعدل، وإذا تعذّر ذلك استعان بالأمثل فالأمثل وإن كان فيه كذبٌ وظلمٌ، فإنّ الله يؤيّد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لا خلاق لهم، والواجب إنّما هو فعل المقدور، وقد قال النبيّ صلى الله عليه وسلم أو "عمر بن الخطّاب": "من قلّد رجلًا على عصابة وهو يجد في تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين". (حس، ١٢، ١٧)

- الواجب إنّما هو الأرضى من الموجود، والغالب أنّه لا يوجد كامل، فيفعل خير الخيرين، ويدفع شر الشرّين، ولهذا كان "عمر بن الخطاب" يقول: "أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة" وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه يفرحون بانتصار الروم والنصارى على المجوس وكلاهما كافر، لأنّ أحد الصنفين أقرب إلى الإسلام، وأنزل الله في ذلك سورة الروم لما اقتتلت الروم وفارس والقصة مشهورة، وكذلك يوسف الصدّيق كان نائبًا لفرعون مصر وهو وقومه مشركون، وفعل من العدل والخير ما قدر عليه، ودعاهم إلى الإيمان بحسب الإمكان. (حس، ١٣، ١)

- الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة، وهو مسمًّى أحدها. فالواجب أحد الثلاثة، وهذا معلوم متميّز معروف للمأمور، وهذا المسمّى يوجد في هذا المعيَّن وهذا المعيَّن وهذا المعيَّن، فلم يجب واحد بعينه غير معيّن، بل وجب أحد المعيّنات، والامتثال يحصل بواحد منها وإن لم يعينه الآمر. والمتناقض هو أن يوجب معيّنًا ولا يعيّنه، أما إذا كان الواجب غير معيّن بل هو القدر المشترك، فلا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين. (در١، ٢١٥، ١٢)

- ليس في الخارج شيء لا واجب ولا ممتنع، وإنما ذاك شيء يُقدَّر في الذهن، فيقدر في الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها. وأنت لم تتكلّم فيما يُقدَّر في الأذهان، بل قلت: كل موجود، فجعلت التقسيم واردًا على الأمور الموجودة في الخارج، وتلك إمّا

موجودة بنفسها وإما بغيرها، وليس فيها ما يمكن الالتفات إليه مع كونه غير موجود إلّا إذا كان في الذهن، مع أنه في الذهن موجود وجودًا ذهنيًّا. (در٣، ٣٤٤، ٧)

- لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم، إلّا أن يُراد بالواجب ما لا علّة لوجوده، ويُراد بالممكن ما لوجوده علّة، فإن كان المراد هذا، فلنرجع إلى هذه اللفظة، ونقول: كل واحد ممكن: على معنى أن له علّة زائدة على ذاته، والكل ليس بممكن: على معنى أنه ليس له علّة زائدة على ذاته خارجة منه، وإن أُريد بلفظ الممكن غير ما أردناه، فهو ليس بمفهوم. (در٨، ١٥١، ٧)

- وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب. ولهذا كانت نفقة الإنسان على نفسه وأهله مُقدّمة على غيرها. (ش، ١٣٧، ١٤)

- لفظ الواجب صار فيه اشتراك بين عدّة معان: فيقال للموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم فتكون الذات واجبة والصفات واجبة، ويقال للموجود بنفسه والقائم بنفسه، فتكون الذات واجبة دون الصفات، ويقال لمبدع الممكنات، وهي المخلوقات، والمبدع لها هو الخالق، فيكون الواجب هو الذات المتّصفة بتلك الصفات، والذات مجرّدة عن الصفات لم تخلق، والصفات مجرّدة عن الذات لم تخلق، ولهذا صار من سار خلفهم (الفلاسفة) ممن يدعي التحقيق والعرفان، إلى أن جعل الواجب هو الوجود المطلق. (فت١، ٥٠، ٥)

- الواجب هو الذي لا تقبل ذاته العدم، والممكن هو الذي تقبل ذاته العدم، فيمتنع أن يكون الشيء الواحد قابلًا للعدم غير قابل للعدم، والقديم هو الذي لا أول لوجوده، والمحدث هو الذي له أول، فيمتنع كون الشيء الواحد قديمًا محدثًا. (فت٢، ٣٤٥، ١)

واجب بالولايات

- المقصود بالواجب بالولايات: إصلاحُ دينِ الخَلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نَعِمُوا به في الدنيا؛ وإصلاح ما لا يقوم الدين إلّا به من أمر دنْياهم. وهو نوعان: قَسْمُ المال بين مستحقّيه؛ وعقوبات المعتدين، فمن لم يعتدِ أصلح له دينه ودنياه. ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول: "إنّما بعثت عمّالي إليكم، ليعلّموكم كتاب ربّكم وسُنّة نبيّكم، ويقيموا بينكم دينكم". فلمّا تغيّرت الرعيّة من وجهٍ، والرعاة من وجه، تناقضت الأمور؛ فإذا اجتهد الراعي في إصلاح دينهم ودنياهم بحسب الإمكان، كان من أفضل أهل زمانه، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله. (ش، ٢٤، ٥)

واجب بذاته

- الواجب بذاته يراد به الذات الواجبة بنفسها المبدعة لكل ما سواها وهذا واحد، ويراد به الموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم، وعلى هذا فالذات واجبة والصفات واجبة ولا محذور في تعدّد الواجب بهذا التفسير، كما لا محذور في تعدّد القديم إذا أريد به ما لا أول لوجوده، وسواء كان ذاتًا أو صفة لذات القديم بخلاف ما إذا أريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شيء فهذا واحد لا إله إلّا هو، وقد يراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه وعلى هذا فالذات واجبة دون

الصفات، وعلى هذا فإذا قال القائل الذات مؤثّرة في الصفات والمؤثّر والأثر ذاتان قيل له لفظ التأثير مجمل. أتعني بالتأثير هنا كونه أبدع الصفات وفعلها أم تعني به كون ذاته مستلزمًا لها. فالأول ممنوع في الصفات والثاني مسلّم والتأثير في المبدعات هو بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني. (ب٣، ٩، ٢٤)

واجب بغيره

- الواجب بغيره هل يصحّ كونه مفعولًا لمن يقول: الفلك قديم معلول ممكن، فهذا مما ينكره جماهير العقلاء، ويقولون: لا يمكن مقارنته لفاعله أزلًا وأبدًا، ويقولون: الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلّا معدومًا تارة وموجودًا أخرى، فنفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها، واحتياجها إلى المؤثّر أمر ذاتي، لا يحتاج إلى علّة، فليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علّة، إذ ذلك يفضي إلى تسلسل العلل، وهو باطل باتّفاق العلماء، بل من الأحكام ما هو لازم للذوات لا يمكن أن يكون مفارقًا للذوات ولا يفتقر إلى علّة، وكون كل ما سوى الله فقيرًا إليه محتاجًا إليه دائمًا هو من هذا الباب. فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ما سوى الله، كما أن الغنى والصمدية أمر لازم لذات الله. (در٣، ١٠، ٧)

واجب بنفسه

- الدليل لما دلّ على أنه لا بدّ من موجود واجب بنفسه، أي لا يكون له فاعل يوجده: لا علّة فاعلة، ولا ما يسمّى فاعلًا غير ذلك، صاروا يطلقون عليه الواجب بنفسه، ثم أخذوا ما يحتمله هذا اللفظ من المعاني، فأرادوا إثباتها كلها، فصاروا ينفون الصفات وينفون أن يكون له حقيقة موصوفة بالوجود، لئلّا تكون الذات متعلّقة بصفة، فلا تكون واجبة بنفسها. ومعلوم أن كون الذات مستلزمة لصفة كمال يمتنع تحقّقها بدونها، لا يوجب افتقارها إلى فاعل، أو علّة فاعلة، ولكن غاية ما فيه أن تكون الذات مشروطة بالصفة والصفة مشروطة بالذات، وأن تكون الصفة إذا قيل بأنها واجبة لا تقوم إلّا بموصوف. فإذا قيل: هذا فيه افتقار الواجب إلى غيره، لم يلزم أن يكون ذلك الغير فاعلًا، ولا علّة فاعلة، بل إذا قدر أنه يطلق عليه غير، فإنما هو شرط من الشروط، وكون الذات مشروطة بالصفة اللازمة لها، والصفة مشروطة بالذات، لا يمنع أن يكون الجميع واجبًا بنفسه لا يفتقر إلى فاعل، ولا إلى علّة فاعلة. . . والمقصود أنه إذا كان قد علم أن الصفة المشروطة بمحلّها، تقتضي أن يكون محلها موجودًا فالمفعول المفتقر إلى فاعل موجب يقتضي أن يكون فاعله موجودًا بطريق الأوْلَى. (در٣، ١١١، ١٠)

- لفظ "الواجب بنفسه" فيه إجمال واشتباه، دخل بسببه غلط كثير. فما قام عليه البرهان من إثبات الواجب بنفسه ليس هو ما فرضه هؤلاء النفاة، فإن الممكن هو الذي لا يوجد إلّا بموجد يوجده، والواجب هو الذي يكون وجوده بنفسه، لا بموجد يوجده، فكونه موجودًا بنفسه مستلزمًا للوازم، لا ينافي أن يكون ذاتًا متّصفة بصفات الكمال، وكل من الذات والصفات ملازم للآخر، وكل من الصفات ملازمة للأخرى، وكل ما يُسمّى

جزءًا فهو ملازم للآخر. وإذا قيل: هذا فيه تعدّد الواجب. قيل: إن أردتم تعدّد الإلٰه الموجود بنفسه الخالق للممكنات، فليس كذلك. وإن أردتم تعدّد معانٍ وصفات له، أو تعدّد ما سمّيتموه أجزاء له، فلم قلتم: إنه إذا كان كل من هذه واجبًا بنفسه، أي هو موجود بنفسه لا بموجد يوجده، مع أن وجوده ملزوم لوجود الآخر، يكون ممتنعًا؟ ولم قلتم: إن ثبوت معنيين، أو شيئين واجبين متلازمين، يكون ممتنعًا؟ وهذا كما تقوله المعتزلة: إنكم إذا أثبتم الصفات قلتم بتعدّد القديم. فيُقال لهم: إن قلتم: إن ذلك يتضمّن تعدّد آلهة قديمة خالقة للمخلوقات، فهذا التلازم باطل. وإن قلتم: يستلزم تعدّد صفات قديمة للإلٰه القديم. فلم قلتم: إن هذا محال؟ فعامة ما يلبِّس به هؤلاء النفاة ألفاظ مجملة متشابهة، إذا فُسِّرت معانيها، وفُصِّل بين ما هو حق منها وبين ما هو باطل زالت الشبهة، وتبيّن أن الحق الذي لا محيد عنه هو قول أهل الإثبات للمعاني والصفات. (در٤، ٢٢٦، ٤)

واجب مطلق

- الواجب المطلق، وهو الأمر بالماهية الكلّية، كالأمر بإعتاق رقبة، فإن الواجب رقبة مطلقة، والمطلق لا يوجد إلّا معيّنًا، لكن لا يكون معيّنًا في العلم والقصد، فالآمر لم يقصد واحدًا بعينه، مع علمه بأنه لا يوجد إلّا معيّنًا وأن المطلق الكلّي عند الناس وجوده في الأذهان لا في الأعيان، فما هو مطلق كلّي في أذهان الناس لا يوجد إلّا معيّنًا مشخّصًا مخصوصًا متميّزًا في الأعيان، وإنما سُمّي كليًّا لكونه في الذهن كليًّا، وأما في الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلّي أصلًا. (در١، ٢١٦، ١)

واجب موجود بنفسه

- وجوب وجود أمور ممكنة بنفسها ليس فيها ما هو واجب موجود بنفسه، لكن كل منها معلول للآخر والمجموع معلول بالأجزاء. ومن المعلوم أنّا إذا فرضنا مجموعًا واجبًا بأجزائه الواجبة التي لا تقبل العدم كان أولى في العقل من مجموع يجب بأجزاء كل منها ممكن لا يوجد بنفسه، فإن المحتاج إلى الممكنات أولى بالإمكان أما الذي يكون وجوده لازمًا للواجبات فلا يمكن عدمه. والعقل الصريح الذي لم يكذب قط يعلم أنّ المركّب المجموع من أجزاء كل منها ممكن لا وجود له بنفسه هو أيضًا ممكن لا وجود له. وأما المركّب من أجزاء كل منها واجب بنفسه فإنه لا يمتنع كونه واجبًا بنفسه أي بتلك الأجزاء التي كل منها واجب، وإذا قيل الاجتماع نفسه مفتقر إلى تلك الأجزاء التي كل منها واجب بنفسه كان ذلك نزاعًا لفظيًّا والمقصود أن العقل يصدق بإمكان هذا ولا يصدق بإمكان أجزاء كل منها ممكن. والمجموع واجب بها وهؤلاء قلبوا الحقائق العقلية فقالوا إذا اجتمعت واجبات بأنفسها صارت ممكنة، وإذا اجتمعت ممكنات بأنفسها صارت واجبة فإذا تكلّموا في نفي الصفات الواجبة لله جعلوا كون المركّب يستلزم أجزاءه موجبًا لامتناع المركّب الذي جعلوه مانعًا من العلوّ والتجسيم ومن ثبوت الصفات، ولا يوردون على أنفسهم ما أوردوه في إثبات واجب الوجود، وإيراده هنا أولى لأن فيه مطابقة لسائر أدلّة العقل مع تصديق ما

جاءت به الرسل وما في ذلك من إثبات صفات الكمال لله تعالى بل وإثبات حقيقته التي لا يكون موجودًا إلّا بها. فكان يمكنهم أن يقولوا لم لا يجوز أن يكون المجموع الواجب أو المركّب الواجب أو الجملة الواجبة واجبة بوجوب كل جزء من أجزائها التي هي واجبة بنفسها لا تقبل العدم، وكان هذا خيرًا من أن يقولوا لم لا يجوز أن يكون المجموع الذي كل من أجزائه ممكن بنفسه هو واجبًا بنفسه أو واجبًا بأجزائه. وهذا الآمدي مع أنه من أفضل من تكلّم من أبناء جنسه في هذه الأمور وأعرفهم بالكلام والفلسفة اضطرب وعجز عن الجواب عن الشبهة الداحضة القادحة في إثبات واجب الوجود وهو دائمًا يحتجّ بنظيرها الذي هو أضعف منها على نفي العلوّ وغيره من الأمور الثابتة بالشرع والعقل، ويقول إن ذلك يستلزم التجسيم وإن المخالفين في الجسم جهّال ولو أعطى النظر حقّه لعلم أن الجهل المركّب فضلًا عن البسيط أجدر بمن سلك مثل تلك الطريق. فإن من شكّ في أوضح الأمرين وأبينهما في العقل وفي أمر لم يشكّ أحد من الأولين والآخرين فيه، كان أولى بالجهل ممن قال بما قالت به الأنبياء والرسل وأتباعهم وسائر عقلاء بني آدم من الأولين والآخرين، وعلم ثبوته بالبراهين اليقينية وذلك أنه لم يجوّز أحد من بني آدم وجود فاعل للعالم، ولذلك الفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له من غير أن يكون هناك فاعل موجود بنفسه. فمن شكّ في جواز هذا أو عجز عن جواب شبهة مجوّزه كان جهله بيّنًا وكان أجهل من أفحش الناس قولًا بالباطل المحض من التشبيه والتجسيم، حتى لو فرض القول الذي يحكى عن غالية المتنقصة لله من اليهود وغيرهم مثل الذين يصفونه بالبكاء والحزن وعض اليد حتى جرى الدم ورمد العين، وباللغوب والفقر والبخل وغير ذلك من النقائص التي يجب تنزّه الله تعالى عنها سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. فإذا قدر واجب بنفسه موصوف بهذه النقائص لم يكن هذا أبعد في العقل من وجود فاعل ليس موجودًا بنفسه له فاعل ليس موجودًا بنفسه إلى ما لا يتناهى، فإنّ هذا وصف لجميع الفاعلين بالعدم الذي هو غاية النقص، فإن غاية النقص أنه يرجع إلى أمور عدمية فكيف عدم كل ما يقدّر فاعلًا للعالم، فتبيّن أنّ هؤلاء الذين يدّعون العقليات التي تعارض السمعيات هم من أبعد الناس عن موجب العقل ومقتضاه كما هم من أبعد الناس عن متابعة الكتاب المنزل والنبي المرسل، وإن نفس ما به يقدحون في أدلّة الحق التي توافق ما جاء به الرسول لو قدحوا به فيما يعارض ما جاء به الرسول لسلموا عن التناقض وصحّ نظرهم وعقلهم واستدلالهم ومعارضتهم صحيح المنقول وصريح المعقول بالشبهات الفاسدة. ومن أعجب الأشياء أن هذا الآمدي لما تكلّم على مسألة هل وجوده زائد على ذاته أم لا ذكر حجّة من قال لا يزيد وجوده على ذاته، فقال: احتجّوا بأنه لو كان زائدًا على ذاته لم يخلُ إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا لا جائز أن يكون واجبًا لأنه مفتقر إلى الذات ضرورة كونه صفة لها ولا شيء من المفتقر إلى غيره يكون واجبًا، فإذا وجوده لو كان زائدًا على ذاته لما كان واجبًا فلم يبق إلّا أن يكون ممكنًا. وإذا كان ممكنًا فلا بدّ له من

مؤثّر، والمؤثّر فيه إما الذات أو خارج عنها والأول ممتنع لأنه يستلزم كون الذات قابلة وفاعلة ولأن المؤثّر في الوجود لا بدّ أن يكون موجودًا فتأثيرها في وجودها يفتقر إلى وجودها، فالوجود مفتقر إلى نفسه وهو محال. وإن كان المؤثّر غيرها كان الوجود الواجب مستفادًا له من غيره فلا يكون الوجود واجبًا بنفسه. ثم قال وهذه الحجّة ضعيفة إذ لقائل أن يقول ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجبًا بنفسه قولكم لأنه مفتقر إلى الماهية والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبًا لنفسه؟ قلنا لا نسلّم أن الواجب لنفسه لا يكون مفتقرًا إلى غيره بل الواجب لنفسه هو الذي لا يكون مفتقرًا إلى مؤثّر فاعل ولا يمتنع أن يكون موجبًا بنفسه، وإن كان مفتقرًا إلى القابل فإنّ الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقّف تأثيره على القابل، وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه، وهذا كما يقول الفيلسوف في العقل الفعّال بأنه موجب بذاته للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقّفًا على وجود الهيولى القابلة قال: وإن سلّمنا أنه لا بدّ وأن يكون ممكنًا ولكن لا نسلّم أن حقيقة الممكن هو المفتقر إلى المؤثّر بل الممكن هو المفتقر إلى الغير والافتقار إلى الغير أعمّ من الافتقار إلى المؤثّر، وقد تحقّق ذلك بالافتقار إلى الذات القابلة، فيقال ففي هذا الكلام جوّز أن يكون الوجود الواجب مفتقر إلى الماهية، وذكر أن الواجب بنفسه هو الذي لا يفتقر إلى المؤثّر ليس هو الذي لا يفتقر إلى الغير، وأن كونه ممكنًا بمعنى افتقاره إلى الغير لا إلى المؤثّر هو الإمكان الذي يوصف به الوجود الواجب المفتقر إلى الماهية وهذا الذي قاله هو بعينه يقال له فيما ذكره هنا حيث قال إن المجموع مفتقر إلى كل من أجزائه، والمفتقر إلى الغير لا يكون واجبًا بنفسه لأنه ممكن فيقال له لا نسلّم أن المفتقر إلى الغير على الإطلاق لا يكون واجبًا بنفسه بل المفتقر إلى المؤثّر لا يكون واجبًا بنفسه، وافتقار المجموع إلى كل من أجزائه ليس افتقارًا إلى مؤثّر بل إلى الغير، كافتقار الوجود إلى الماهية إذا فرض تعدّدها. ويقال قولك إن المجموع يكون ممكنًا أتعني بالممكن ما يفتقر إلى مؤثّر أم ما يفتقر إلى الغير؟ فإن قلت الأول كان باطلًا وإن قلت الثاني فلم قلت إن الواجب بنفسه الذي لا يفتقر إلى فاعل لا يكون ممكنًا بمعنى أنه لا يفتقر إلى غير لا إلى فاعل. فهذا الكلام الذي ذكره هو بعينه يجيب به عن نفسه عمّا ذكره هنا بطريق الأولى والأحرى فإن توقّف المجموع الواجب بأجزائه على كل من أجزائه لا ينفي وجوبه بنفسه التي هي المجموع مع الأجزاء، أما توقّف الوجود على الماهية المغايرة له فإنه يقتضي توقّف الوجود الواجب على ما ليس داخلًا فيه، ومعلوم أن افتقار الشيء إلى جزئه ليس هو كافتقاره إلى ما ليس جزأه، بل الأول لا ينفي كمال وجوبه إذ كان افتقاره إلى جزئه ليس أعظم من افتقاره إلى نفسه، والواجب بنفسه لا يستغني عن نفسه فلا يستغني عمّا هو داخل في مسمّى نفسه. أمّا إذا قدّر وجود واجب وماهية مغايرة له كان الواجب مفتقرًا إلى ما ليس داخلًا في مسمّى اسمه. (ب٤، ١٩٩، ١٢)

واجب الوجود

- «واجب الوجود» يمنع العلم به من وقوع الشركة فيه (ر١، ١٤٧، ٥)

وارِث

- يجتمع من الفيء جميع الأموال السلطانيّة التي لبيت مال المسلمين: كالأموال التي ليس لها مالكٌ مُعيَّن، مثل من مات من المسلمين وليس له وارث مُعيَّن؛ وكالغُصُوب، والْعَوَارِي، والودائع التي تعذر معرفة أصحابها؛ وغير ذلك من أموال المسلمين، العقار والمنقول فهذا ونحوه مال المسلمين. وإنّما ذكر الله تعالى في القرآن الفيء فقط؛ لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ما كان يموت على عهده ميت، إلّا وله وارث مُعيّن لظهور الأنساب في أصحابه، وقد مات مرّة رجل من قبيلة فدفع ميراثه إلى أكبر تلك القبيلة، أي أقربهم نسبًا إلى جدّهم، وقد قال بذلك طائفة من العلماء، كأحمد في قول منصوص وغيره، ومات رجل لم يخلف إلّا عتيقًا له، فدفع ميراثه إلى عتيقه، وقال بذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم، ودفع ميراث رجل إلى رجل من أهل قريته وكان صلّى الله عليه وسلّم هو وخلفاؤه يتوسّعون في دفع ميراث الميت، إلى من بينه وبينه نسب كما ذكرناه. (ش، ٤١، ٤)

واسطة

- الواسطة أنه لا بدّ من واسطة في جلب المنافع، ودفع المضار، مثل أن يكون واسطة في رزق العباد، ونصرهم وهداهم، يسألونه ذلك، ويرجون إليه فيه، فهذا من أعظم الشرك الذي كفّر الله به المشركين، حين اتّخذوا من دون الله أولياء وشفعاء، يجتلبون بهم المنافع، ويدفعون بهم المضارّ. لكن الشفاعة لمن يأذن الله له فيها حق. قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (السجدة: ٤). (و، ٤، ٨)

واقف

- الواقف قد صرّح بأن من مات منهم عن غير عقب انتقل نصيبه إلى أخوته، ثم إلى أولادهم. وهذا المقصود لا يختلف بين أن يخلف ولدًا أو يخلف ولدًا ثم يخلف ولده ولدًا؛ فإن العاقل لا يقصد الفرق بين هاتين الحالتين؛ لأن التفريق بين المتماثلين قد علم بمطرد العادة أن العاقل لا يقصده، فيجب أن لا يحمل كلامه عليه؛ بل يحمل كلامه على ما دلّ عليه دلالة الحال والعرف المطرد إذا لم يكن في اللفظ ما هو أولى منه. وإذا كان انقطاع النسل أولًا وآخرًا سواء بالنسبة إلى الانتقال إلى الأخوة وجب حمل الكلام عليه. واعلم أن من أمعن النظر علم قطعًا أن الواقف إنما قصد هذا بدلالة الحال واللفظ سائغ له، وليس في الكلام وجه ممكن هو أولَى منه. فيجب الحمل عليه قطعًا. (فت٣١، ١٨٢، ٩)

والِ

- إنّ الوالي راعٍ على الناس بمنزلة راعي الغنم؛ كما قالَ النبي صلّى الله عليه وسلّم: "كلُّكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيَّته، فالإمام الّذي على النَّاس راعٍ وهو مسئول عن رعيَّته، والمرأة راعية في بيتِ زوجها، وهي مسئولة عن رعيَّتها، والولد راعٍ في مال أبيه، وهو

مسئول عن رعيَّته، والعبد راع في مال سيِّده، وهو مسئول عن رعيَّته؛ ألا فكلُّكم راعٍ وكلُّكم مسئول عن رعيَّته". أخرجاه في الصحيحين، وقال صلى الله عليه وسلم: "ما من راعٍ يسترعيه الله رعيَّة، يموت يوم يموت، وهو غاشٌّ لها، إلَّا حرَّم الله عليه رائحة الجنَّة" رواه مسلم. (ش، ١١، ١٢)

- الفرق بين الولاية بالفتح والولاية بالكسر معروف فالولاية ضدّ العداوة وهي المذكورة في هذه النصوص ليست هي الولاية بالكسر التي هي الإمارة، وهؤلاء الجهّال يجعلون الولي هو الأمير ولم يفرّقوا بين الولاية والولاية، والأمير يسمّى الوالي ولكن قد يقال هو ولي الأمر كما يقال وليت أمركم ويقال أولو الأمر. وأما إطلاق القول بالمولى وإرادة الولي فهذا لا يعرف بل يقال في الولي المولى ولا يقال الوالي. ولهذا قال الفقهاء إذا اجتمع في الجنازة الوالي والولي فقيل يقدّم الوالي وهو قول أكثرهم وقيل يقدّم الولي، فبين أن الآية دلّت على الموالاة المخالفة للمعاداة الثابتة لجميع المؤمنين بعضهم على بعض وهذا مما يشترك فيه الخلفاء الأربعة وسائر أهل بدر وأهل بيعة الرضوان فكلهم بعضهم أولياء بعض ولم تدلّ الآية على أحد منهم يكون أميرًا على غيره بل هذا باطل من وجوه كثيرة، إذ لفظ الولي والولاية غير لفظ الوالي والآية عامة في المؤمنين والإمارة لا تكون عامة. (من٤، ٨، ٢٩)

وجوب

- الأصل في الأمر الوجوبُ، نصَّ عليه في مواضع، وبه قال عامَّةُ المالكية، وجمهور الفقهاء، والشافعي، وغيره، وقالت المعتزلة وبعضُ الشافعية: الأصل فيه النَّدْبُ، وقال أكثر الأشعرية، وشيخهم: هو على الوقف بينهما إذا ثبت الاستدعاءُ، وقال قوم: الأصلُ في صيغة الأمر مجردةً الإباحَةُ، وقد نقل الميموني عن أحمد أنه قال: الأمر أسهل من النهي، ونقَلَ عنه عليُّ بن سعيد: ما أمَرَ به النبيُّ صلى الله عليه وسلم عندي أسْهَلُ مما نَهى عنه؛ فيحتمل أنه أراد أنه على الندب وهو بعيد لمخالفته منصوصاتِه الكثيرةَ، ويحتمل - وهو الأظْهَر - أنه قصد أنه أسهل بمعنى أن جماعة الفقهاء قالوا بالتفرقة بأن الأمر للندب والنهي للتحريم، والنهي على الدوام والأمر لا يقتضي التكرار. (سود، ٥، ٣)

وجود

- ما يذكره الرازي وأتباعه أن للناس في وجود الرب تعالى ثلاثة أقوال فقط: أحدها أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي فقط، والثاني أن وجود الواجب زائد على ماهيته، والثالث أنه وجود مطلق ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه. فيقال لهم الأقوال الثلاثة باطلة والقول الحق ليس واحدًا من الثلاثة، وإنما أصل الغلط هو توهّمهم أنّا إذا قلنا إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن لزم أن يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب وهو نفسه في الممكن وهذا غلط فليس في الخارج بين الوجودين شيء هو نفسه فيهما ولكن لفظ الوجود ومعناه الذي في الذهن والخط الذي يدلّ على اللفظ يتناول الوجودين ويعمّهما وهما يشتركان فيه فشمول معنى الوجود الذي

في الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما فهما مشتركان في هذا. وأما في نفس ما يوجد في الخارج فإنما يشتبهان فيه من بعض الوجوه فأما أن تكون نفس ذات هذا وصفته فيها شيء من ذات هذا وصفته فهذا مما يعلم فساده كل من تصوّره، ومن توقّف فيه فلعدم تصوّره له، وحينئذٍ فالقول في إسم الوجود كالقول في إسم الذات والعين والنفس والماهية والحقيقة. وكما أن الحقيقة تنقسم إلى حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة وكذلك لفظ الماهية ولفظ الذات ونحو ذلك فكذلك لفظ الوجود. فإذا قلنا إن الحقيقة أو الماهية تنقسم إلى واجبة وممكنة لم يلزم أن تكون ماهية الواجب فيها شيء من ماهية الممكن فكذلك إذا قيل الوجود ينقسم إلى واجب وممكن لم يلزم أن يكون الوجود الواجب فيه شيء من وجود غيره بل ليس فيه وجود مطلق ولا ماهية مطلقة بل ماهيته هي حقيقته وهي وجوده. وإذا كان المخلوق المعيّن وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته وماهيته التي في الخارج ليس في الخارج شيئان، فالخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد وهو نفس ماهيته التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر. (ب١، ١٧٧، ٣٠)

- أما التلمساني ونحوه فلا يفرّق بين ماهية ووجود ولا بين مطلق ومعيّن، بل عنده ما ثم سوى، ولا غير بوجه من الوجوه، وإنما الكائنات أجزاء منه وأبعاض له بمنزلة أمواج البحر في البحر، وآخر البيت من البيت، فمن شعرهم:

البحر لا شكّ عندي في توحده
وإن تعدّد بالأمواج والزبد
فلا يغرنك ما شاهدت من صور
فالواحد الرب ساري العين في العدد

ومنه:

فما البحر إلّا الموج لا شيء غيره
وإن فرقته كثرة المتعدّد

ولا ريب أن هذا القول هو أحذق في الكفر والزندقة، فإن التمييز بين الوجود والماهية، وجعل المعدوم شيئًا أو التمييز في الخارج بين المطلق والمعيّن وجعل المطلق شيئًا وراء المعيّنات في الذهن قولان ضعيفان باطلان، وقد عرف من حدّد النظر أن من جعل في هذه الأمور الموجودة في الخارج شيئين (أحدهما) وجودها (والثاني) ذواتها، أو جعل لها حقيقة مطلقة موجودة زائدة على عينها الموجودة فقد غلط غلطًا قويًّا، واشتبه عليه ما يأخذه من العقل من المعاني المجرّدة المطلقة عن التعيين، ومن الماهيات المجرّدة عن الوجود الخارجي بما هو موجود في الخارج من ذلك، ولم يدر أن متصوّرات العقل ومقدراته أوسع مما هو موجود حاصل بذاته، كما يتصوّر المعدومات والممتنعات والمشروطات، ويقدر ما لا وجود له البتّة مما يمكن أو لا يمكن، ويأخذ من المعينات صفات مطلقة فيه. فإن الموجودات ذوات متصوّرة فيه، لكن هذا القول أشد جهلًا وكفرًا بالله تعالى، فإن صاحبه لا يفرّق بين المظاهر والظاهر، ولا يجعل الكثرة والتفرقة إلّا في ذهن الإنسان لما كان محجوبًا عن شهود الحقيقة، فلما انكشف غطاؤه عاين أنه لم يكن غير، وأن الرائي عين المرئي والشاهد عين المشهود. (ح، ٢٣، ٢)

- فرّقوا في منطقهم (الفلاسفة) بين الماهية والوجود، وهم لو فسّروا الماهية بما يكون في الأذهان، والوجود بما يكون في الأعيان، لكان هذا صحيحًا لا ينازع فيه عاقل، وهذا هو الذي تخيّلوه في الأصل، لكن توهّموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج، فظنّوا أن في هذا الإنسان المعيّن جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعيّن، مثل كونه حيوانًا وناطقًا وحسّاسًا ومتحرّكًا بالإرادة ونحو ذلك. والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعيّن، كل إسم يتضمّن صفة ليست هي الصفة التي يتضمّنها الاسم الآخر، فالعين واحدة، والأسماء والصفات متعدّدة. وإما إثباتهم أعيانًا قائمة بنفسها في هذه العين المعيّنة فمكابرة للحس والعقل والشرع، فهذا الموجود المعيّن في الخارج هو هو، ليس هناك جوهران إثنان، حتى يكون أحدهما عارضًا للآخر أو معروضًا، بل هناك ذات وصفات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع. (در١، ٢٨٨، ١)

- إذا أريد بِ«الماهية» وبِ«الوجود» ما في الخارج كانت هذه «الماهية» غير «الوجود». لكن ذلك لا يقتضي أن يكون وجود الماهيات التي في الخارج زائدًا عليها في الخارج، وأن يكون للماهيات ثبوت في الخارج غير وجودها في الخارج (ر١، ٨٥، ١٣)

- الوجود من حيث هو وجود لا حقيقة له في الخارج وإنما هو أمر يقدّره العقل كالإنسان من حيث هو إنسان والحيوان من حيث هو حيوان والجسم من حيث هو جسم وأمثال ذلك، فإن الخارج لا يوجد فيه شيء إلّا معيّنًا متميّزًا عمّا سواه لا يوجد فيه حقيقة من الحقائق من حيث هي هي مجرّدة عن كل تعيّن وتميّز. (بغ، ١٠٠، ١٥)

- العلم له ثلاث مراتب: علم بالجنان، وعبارة باللسان، وخط بالبنان. ولهذا قيل إن لكل شيء أربعة وجودات: وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي، وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، واللسان والبنان، لكن الوجود العيني هو وجود الموجودات في أنفسها والله خالق كل شيء، وأما الذهني الجناني فهو العلم بها الذي في القلوب، والعبارة عن ذلك هو اللسان، وكتابة ذلك هو الرسمي البناني، وتعليم الخط يستلزم تعليم العبارة واللفظ وذلك يستلزم تعليم العلم. (سلف، ٨٥، ١٩)

- الوجود واحد بمعنى أن الموجودات اشتركت في مسمّى الوجود فهذا صحيح لكن الموجودات المشتركات في مسمّى الواحد لا يكون وجود هذا منها عين وجود هذا بل هذا اشتراك في الإسم العام الكلّي كالاشتراك في الأسماء التي يسمّيها النحاة إسم الجنس، ويقسّمها المنطقيون إلى جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام، فالاشتراك في هذه الأسماء هو مستلزم لتباين الأعيان وكون أحد المشتركين ليس هو الآخر، وهذا مما به يعلم أن وجود الحق مباين للمخلوقات أعظم من مباينة هذا الموجود لهذا الموجود. (رس١، ١١٠، ١١)

- إذا جعلت الماهية اسمًا لما في الذهن والوجود اسمًا لما في الخارج لكن كان لفظ الماهية مأخوذًا من قول السائل ما هو وجواب هذا هو القول ما هو وذلك كلام

يتصوّر معناه المجيب غير الماهية عن الصور الذهنية، وأما الوجود فهو تحقّق الشيء في الخارج لكن هؤلاء لم يقتصروا على هذا بل زعموا أن ماهيات الأشياء ثابتة في الخارج وأنها غير الأعيان الموجودة وهذا غلط بالضرورة، فإن المثلّث الذي تعرفه قبل أن تعرف وجوده في الخارج هو المثلّث المتصوّر في الذهن الذي لا وجود له في الخارج وإلّا فمن الممتنع أن تعلم حقيقة المثلّث الموجود في الخارج قبل أن تعلم وجوده في الخارج، فما في الخارج لا تعلم حقيقته حتى تعلم وجوده ولو علمت حقيقته قبل وجوده لم يكن له حقيقة بعد إلّا في الذهن، ومن هذا الباب ظنّ من ظنّ من هؤلاء أن لنا عددًا مجرّدًا في الخارج أو مقدّرًا مجرّدًا في الخارج وكل هذا غلط. (من١، ٢٥٤، ١٨)

- من قال إن الشيء الموجود في الخارج ليس شيئًا غير الحقيقة الموجودة في الخارج لم يمكنه أن يقول لفظ الوجود يعمّهما، بل يقول هو مقول عليهما بالاشتراك اللفظي وهذا غلط ضلّت فيه طوائف كالرازي وأمثاله. بيان ذلك من ثلاثة وجوه: أحدها أن يقال لفظ الوجود كلفظ الحقيقة وكلفظ الماهية وكلفظ الذات والنفس، فإذا قلتم الوجود ينقسم إلى واجب وممكن أو قديم ومحدث كان بمنزلة قولكم الحقيقة تنقسم إلى واجبة وممكنة أو إلى قديمة ومحدثة وبمنزلة قولهم الذات تنقسم إلى هذا أو هذا أو الماهية تنقسم إلى هذا أو هذا ونحو ذلك من الأسماء العامة، وبمنزلة قولهم الشيء ينقسم إلى واجب وممكن وقديم وحادث وحينئذٍ فإذا قلتم يشتركان في الوجود أو الوجوب ويمتاز أحدهما عن الآخر بالحقيقة أو الماهية كان بمنزلة أن يقال يشتركان في الماهية أو الحقيقة ويمتاز أحدهما عن الآخر بالوجود أو الوجوب. فإن قلتم إنما اشتركا في الوجود العام الكلّي وامتاز كل منهما بالحقيقة التي تخصّه قيل وكذلك يقال إنّما اشتركا في الحقيقة العامة الكلّية وامتاز كل منهما بالوجود الذي يخصّه، فلا فرق حينئذٍ بين ما جعلتموه مشتركًا كلّيًا كالجنس والعرض العامّ وبين ما جعلتموه مختصًّا مميّزًا جزئيًّا كالفصل والخاصة، لكن عمدتم إلى شيئين متساويين في العموم والخصوص فقدّرتم أحدهما في حال عمومه والآخر في حال خصوصه. فهذا كان من تقديركم وإلّا فكل منهما يمكن فيه التقدير كما أمكن في الآخر وكل منهما في نفس الأمر مساوٍ للآخر في عمومه وخصوصه وكونه مشتركًا ومميّزًا فلا فرق في نفس الأمر بين ما جعلتموه جنسًا أو عرضًا عامًّا وما جعلتموه فصلًا أو خاصة إلّا أنكم قدّرتم أحد المتساويين عامًّا والآخر خاصًّا. الوجه الثاني: أن يقال إذا قلتم الموجودان يشتركان في مسمّى الوجود فلا بدّ أن يتميّز أحدهما عن الآخر بأمر آخر، قيل لكن المميّز يمكن أن يكون وجودًا خاصًّا فلم قلتم أنه يكون شيئًا خارجًا عن مسمّى الوجود حتى تثبتون حقيقة أخرى؟ وهذا كما إذا قلنا الإنسانان يشتركان في مسمّى الإنسانية وأحدهما يمتاز عن الآخر بخصوصية أخرى كان المميّز إنسانيته التي تخصّه لم يحتج أن يجعل المميّز شيئًا غير الإنسانية يعرض له الإنسانية، ولكن هؤلاء يظنّون أن الأنواع المشتركة في كلّي لا

يفصل بينها إلّا موادّ أخرى وفي هذا الموضع كلام مبسوط على غلط أهل المنطق فيما غلطوا فيه في الكلّيات. وتقسيم الكلّيات وتركيب الحدود من الذاتيات وغير ذلك ومواد الأقيسة والفرق بين اليقيني وغير اليقيني منها وغير ذلك مما هو مكتوب في غير هذا الموضع. الوجه الثالث: أن يقال إذا قلنا الموجودان يشتركان في مسمّى الوجود وأحدهما لا بدّ أن يمتاز عن الآخر فليس المراد أنهما اشتركا في أمر بعينه موجود في الخارج فإن هذا ممتنع بل المراد أنهما اتّفقا في ذلك وتشابها فيه من هذه الجهة ونفس ما اشتركا فيه لا يكون بعينه مشتركًا فيه إلّا في الذهن لا في الخارج، وإلّا فنفس وجود هذا لم يشركه فيه هذا. وحينئذٍ فإذا قلنا لفظ الموجود من الألفاظ العامة الكلّية المتواطئة أو المشكّكة وهي المتواطئة التي تتفاضل معانيها لا تتماثل مع الاتّفاق في أصل المسمّى كالبياض المقول على بياض الثلج القوي وبياض العاج الضعيف، والسواد المقول على سواد القار وعلى سواد الحبشة، والعلو المقول على علو السماء وعلى علو السقف، والواسع المقول على البحر وعلى الدار الواسعة، والوجود المقول على الواجب بنفسه وعلى الممكن الموجود بغيره وعلى القائم بنفسه والقائم بغيره، والقديم المقول على العرجون وعلى ما لا أوّل له، والمحدث المقول على ما أحدث في اليوم وعلى كل ما خلقه الله بعد أن لم يكن، والحي الذي يقال على الإنسان والحيوان والنبات وعلى الحي القيّوم الذي لا يموت أبدًا بل أسماء الله تعالى التي تسمّى بها خلقه كالملك والسميع والبصير والعليم والخبير ونحو ذلك كلها من هذا الباب. (من٤، ١٥٢، ٢٠)

- الوجود الذي لا يمتاز عن غيره إلّا بالأمور العدمية يمتنع وجوده في الخارج بل لا يمكن إلّا في الذهن لأنه إذا شارك سائر الموجودات في مسمّى الوجود كان هذا كليًا، والوجود لا يكون كليًا إلّا في الذهن لا في الخارج، والأمور العدمية المحضة لا توجب ثبوته في الخارج، فإن ما في الذهن هو بسلب الحقائق الخارجة عنه أحقّ لسلبها عمّا في الخارج لو كان ذلك ممكنًا في الخارج، فكيف إذا كان ممتنعًا فإذا كان الكلّي لا يكون إلّا ذهنيًا والقيد العدمي لا يخرجه عن أن يكون كليًا ثبت أنه لا يكون في الخارج، وأيضًا فإن ما في الخارج لا يكون إلّا معينًا له وجود يخصّه فما لا يكون كذلك لا يكون إلّا في الذهن فثبت بهذه الوجوه الثلاثة وغيرها أن ما ذكره في واجب الوجود لا يتحقّق إلّا في الذهن لا في الخارج. (من٤، ١٥٤، ١٥)

وجود ذهني

- الماهية المجرّدة عن الوجود إنما تعقل في العلم الذي يعبّر عنه بالوجود الذهني دون الوجود الخارجي والعلم تابع للمعلوم، فإن لم يكن من الذات الفاعلة سبب اختصاص إحدى الماهيتين فالوجود دون الأخرى ومعلوم أن الفاعل إذا تصوّر ما يريد فعله قبل أن يفعله فلا بدّ من أن يكون فيما يراد فعله سبب يوجب تخصيصه بالإرادة والعبد لإرادته أسباب خارجة توجب التخصيص، وأما الرب تعالى فلا يخرج عنه إلّا ما هو منه وهو

مفعوله فإن لم يكن في ذاته ما يوجب التخصيص امتنع التخصيص منه فامتنع الفعل. (من١، ٤٧، ١)

وجود الرب

- ما يذكره الرازي وأتباعه أن للناس في وجود الرب تعالى ثلاثة أقوال فقط: أحدها أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي فقط، والثاني أن وجود الواجب زائد على ماهيته، والثالث أنه وجود مطلق ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه. فيقال لهم الأقوال الثلاثة باطلة والقول الحق ليس واحدًا من الثلاثة، وإنما أصل الغلط هو توهّمهم أنّا إذا قلنا إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن لزم أن يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب وهو نفسه في الممكن وهذا غلط فليس في الخارج بين الوجودين شيء هو نفسه فيهما ولكن لفظ الوجود ومعناه الذي في الذهن والخط الذي يدلّ على اللفظ يتناول الوجودين ويعمّهما وهما يشتركان فيه فشمول معنى الوجود الذي في الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما فهما مشتركان في هذا. وأما في نفس ما يوجد في الخارج فإنما يشتبهان فيه من بعض الوجوه فأما أن تكون نفس ذات هذا وصفته فيها شيء من ذات هذا وصفته فهذا مما يعلم فساده كل من تصوّره، ومن توقّف فيه فلعدم تصوّره له، وحينئذٍ فالقول في إسم الوجود كالقول في إسم الذات والعين والنفس والماهية والحقيقة. وكما أن الحقيقة تنقسم إلى حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة وكذلك لفظ الماهية ولفظ الذات ونحو ذلك فكذلك لفظ الوجود. فإذا قلنا إن الحقيقة أو الماهية تنقسم إلى واجبة وممكنة لم يلزم أن تكون ماهية الواجب فيها شيء من ماهية الممكن فكذلك إذا قيل الوجود ينقسم إلى واجب وممكن لم يلزم أن يكون الوجود الواجب فيه شيء من وجود غيره بل ليس فيه وجود مطلق ولا ماهية مطلقة بل ماهيته هي حقيقته وهي وجوده. وإذا كان المخلوق المعيّن وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته وماهيته التي في الخارج ليس في الخارج شيئان، فالخالق تعالى أولَى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد وهو نفس ماهيته التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر. (ب١، ١٧٧، ١٠)

وجود كلي

- «الوجود الكلّي» المنقسم إلى جوهر وعرض، وعلّة ومعلول، وقديم وحادث. وهذا لا وجود له في الخارج، وإنّما يوجد في الذهن. وهو «العلم الأعلى» عندهم (ر١، ٧٤، ٩)
- الذي تبيّن به خساسة ما عند القوم ونقص قدره أنّ هذا «الوجود الكلي» إنّما يكون «كليًّا في الذهن، لا في الخارج» (ر١، ١٤٠، ١٢)

وجود مطلق

- الوجود المطلق بشرط الإطلاق لا يوجد إلّا في الأذهان لا في الأعيان أو مقيّد بالسلوب والإضافات، كما يقوله ابن سينا وأتباعه وهذا أدخل في التعطيل من الأول وزعموا أن هذا محض التوحيد مضاهاة للمعتزلة الذين شاركوهم في نفي الصفات وسمّوا ذلك توحيدًا فصاروا يتباهون في التعطيل الذي

سمّوه توحيدًا أيهم فيه أحذق، حتى فروعهم تباهوا في ذلك كتباهيهم كابن سبعين وأمثاله من أتباع الفلاسفة وابن التومرت وأمثاله من أتباع الجهمية، فهذا يقول بالوجود المطلق وهذا لا يقول بالوجود المطلق وأتباع كل منهما تباهي أتباع الآخرين في الحذق في هذا التعطيل. كما قد اجتمعت في طوائف من هؤلاء وخاطبتهم في ذلك وصنّفت لهم مصنّفات في كشف أسرارهم ومعرفة توحيدهم وبيان فساده. (من٢، ٦٣، ٢٧)

- كان من أصول ضلالهم (الفلاسفة) ظنّهم أن الوجود المطلق يوجد في الخارج إما معلولًا بشرط الذي يسمّونه الكلّي الطبيعي إذا قيل إنه موجود في الخارج، فإن الذي يوجد في الخارج مقيّدًا معيّنًا هو مطلق في الذهن مقيّد في الخارج. وأما من زعم أن في الذهن شيئًا مطلقًا وهو مطلق حال تحقّقه في الخارج فهو غالط غلطًا ضلّ فيه كثير من أهل المنطق والفلسفة. وأما المطلق بشرط الإطلاق فهو الوجود المقيّد بسلب جميع الأمور الثبوتية والسلبية كما يوجد الإنسان مجرّدًا عن كل قيد. فإذا قلت موجود أو معدوم أو واحد أو كثير أو في الذهن أو في الخارج كان ذلك قيدًا زائدًا على الحقيقة المطلقة بشرط الإطلاق. وهكذا الوجود تأخذه مجرّدًا عن كل قيد ثبوتي وسلبي فلا تصفه لا بالصفات السلبية ولا الثبوتية، وهكذا هو واجب الوجود عند أئمة الباطنية. (من٤، ١٥٠، ١٩)

وجوه ونظائر

- الأسماء المشتركة في اللفظ هي من المتشابه، وبعض "المتواطئة" أيضًا من المتشابه، ويسمّيها أهل التفسير "الوجوه، والنظائر" وصنّفوا "كتب الوجوه، والنظائر" فالوجوه في الأسماء المشتركة، والنظائر في الأسماء المتواطئة. وقد ظنّ بعض أصحابنا المصنّفين في ذلك أن الوجوه والنظائر جميعًا في الأسماء المشتركة، فهي نظائر باعتبار اللفظ، ووجوه باعتبار المعنى، وليس الأمر على ما قاله، بل كلامهم صريح فيما قلناه لمن تأمّله. (فت١٣، ٢٧٦، ١٦)

وحدانية

- القول في الوحدانية. قلت المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولًا لعلّتين مستقلّتين ولا متشاركتين وهذا ما لا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوّره، فإنّه إذا كان أحدهما مستقلًّا به لزم أن يحصل جميع المفعول المعلول به وحده فلو قدّر أن الآخر كذلك للزم أن يكون كل منهما فعله كله وحده وفعله له وحده ينفي أن يكون له شريك فيه فضلًا عن آخر مستقلّ، فيلزم الجمع بين النقيضين إثبات استقلال أحدهما ونفي استقلاله وإثبات تفرّده به وهذا جمع بين النقيضين، ومن المعلوم بنفسه أن عين المفعول الذي يفعله الفاعل لا يشركه فيه غيره كما لا يستقلّ به فإنه لو شركه فيه غيره لم يكن مفعوله بل كان بعضه مفعوله وكان مفعولًا له ولغيره فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد. ولهذا كان المفعول من الاشتراك هو التعاون بأن يفعل كل منهما غير ما يفعله الآخر كالمتعاونين على البناء هذا ينقل اللبن وهذا يضعه أو على حمل الخشبة

هذا يحمل جانبًا وهذا يحمل جانبًا، والمخلوقات جميعًا يعاون بعضها بعضًا في الأفعال فليس في المخلوقات ما يستقلّ بمفعول ينفرد به. (رد، ١٣٦، ٩)

وحدة إطلاقية

- أما وجه تسميتهم اتّحادية ففيه طريقان: أحدهما لا يرضونه لأن الاتّحاد على وزن الاقتران والاقتران يقتضي شيئين اتحد أحدهما بالآخر وهم لا يقرّون بوجودين أبدًا. والطريق الثاني صحّة ذلك بناء على أن الكثرة صارت وحدة كما سأبيّنه من اضطرابهم. وهذه الطريقة إما على مذهب ابن عربي فإنه يجعل الوجود غير الثبوت ويقول إن وجود الحق قاض على ثبوت الممكنات، فيصحّ الاتّحاد بين الوجود والثبوت وإما على قول من لا يفرّق فيقول إن الكثرة الخيالية صارت وحدة بعد الكشف أو الكثرة العينية صارت وحدة إطلاقية. (ح، ٥، ١٦)

ورع مشروع

- "الزهد المشروع" هو ترك الرغبة فيما لا ينفع في الدار الآخرة، وهو فضول المباح التي لا يستعان بها على طاعة الله، كما أن "الورع المشروع" هو ترك ما قد يضرّ في الدار الآخرة، وهو ترك المحرّمات والشبهات التي لا يستلزم تركها ترك ما فعله أرجح منها. (فت١٠، ٢١، ٤)

وسائط

- من جعل الملائكة والأنبياء وسائط، يدعوهم ويتوكّل عليهم، ويسألهم جلب المنافع ودفع المضار، مثل أن يسألهم غفران الذنب، وهداية القلوب، وتفريج الكروب، وسدّ الفاقات، فهو كافر بإجماع المسلمين. وقد قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًاۗ سُبْحَٰنَهُۥۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ۝ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ۝ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (الأنبياء: ٢٦ - ٢٩) (و، ٦، ٤)

- الوسائط التي بين الملوك وبين الناس يكونون على أحد وجوه ثلاثة: إما لإخبارهم من أحوال الناس بما لا يعرفونه. ومن قال: إن الله لا يعلم أحوال عباده حتى يخبره بذلك بعض الملائكة أو الأنبياء أو غيرهم فهو كافر، بل هو سبحانه يعلم السر وأخفى، لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء وهو السميع البصير، يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنّن الحاجات، لا يشغله سمع عن سمع، ولا تغلطه كثرة المسائل، ولا يتبرّم بإلحاح الملحّين. الوجه الثاني: أن يكون الملك عاجزًا عن تدبير رعيّته، ودفع أعدائه إلّا بأعوان يعينونه، فلا بدّ له من أنصار وأعوان لذلّه وعجزه، والله سبحانه ليس له ظهير ولا ولي من الذلّ. قال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ (سبأ: ٢٢)... والوجه الثالث: أن يكون الملك ليس مريدًا لنفع رعيّته والإحسان إليهم ورحمتهم إلّا بمحرّك يحرّكه من خارج، فإذا خاطب الملك من ينصحه ويعظه، أو من يدل عليه، كيف يكون يرجوه ويخافه،

تحرّكت إرادة الملك وهمّته في قضاء حوائج رعيّته، إما لما حصل في قلبه من كلام الناصح الواعظ المشير، وإما لما يحصل من الرغبة أو الرهبة من كلام المدل عليه. والله تعالى هو رب كل شيء ومليكه، وهو أرحم بعباده من الوالدة بولدها، وكل الأشياء إنما تكون بمشيئته، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وهو إذا أجرى نفع العباد بعضهم على بعض، فجعل هذا يحسن إلى هذا، ويدعو له، ويشفع فيه ونحو ذلك؛ فهو الذي خلق ذلك كله، وهو الذي خلق في قلب هذا المحسن الداعي الشافع إرادة الإحسان والدعاء والشفاعة. ولا يجوز أن يكون في الوجود من يُكرهه على خلاف مراده، أو يُعلمه ما لم يكن يعلم، أو من يرجوه الرب ويخافه. (و، ٨، ١٧)

وسائط بين الله وبين خلقه

- إن الله لم يأمر مخلوقًا أن يسأل مخلوقًا إلّا ما كان مصلحة لذلك المخلوق، إما واجب، أو مستحبّ، فإنه سبحانه لا يطلب من العبد إلّا ذلك، فكيف يأمر غيره أن يطلب منه غير ذلك، بل قد حرَّم على العبد أن يسأل العبد ماله إلّا عند الضرورة، وإن كان قصده مصلحة المأمور، أو مصلحته ومصلحة المأمور، فهذا يثاب على ذلك. وإن كان قصده حصول مطلوبه من غير قصد منه لانتفاع المأمور، فهذا من نفسه أتى ومثل هذا السؤال لا يأمر الله تعالى به قط، بل قد نهى عنه، إذ هذا سؤال محض للمخلوق من غير قصده لنفعه ولا لمصلحته، والله يأمرنا أن نعبده ونرغب إليه، ويأمرنا أن نحسن إلى عباده، وهذا لم يقصد لا هذا ولا هذا، فلم يقصد الرغبة إلى الله ودعاءه وهو الصلاة، ولا قصد الإحسان إلى الخلق الذي هو الزكاة، وإن كان العبد قد لا يأثم بمثل هذا السؤال، لكن فرّق ما بين ما يؤمر به العبد وما يؤذن له فيه، ألا ترى أنه قال في حديث السبعين ألفًا الذين يدخلون الجنّة بغير حساب: "إنهم لا يسترقون" وإن كان الاسترقاء جائزًا وهذا بسطناه في غير هذا الموضع. والمقصود هنا أن من أثبت وسائط بين الله وبين خلقه، كالوسائط التي تكون بين الملوك والرعية، فهو مشرك، بل هذا دين المشركين عبّاد الأوثان، كانوا يقولون: إنها تماثيل الأنبياء والصالحين، وإنها وسائل يتقرّبون بها إلى الله، وهو من الشرك الذي أنكره الله على النصارى، حيث قال: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣١). وقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِى وَلْيُؤْمِنُواْ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (البقرة: ١٨٦). (و، ١٩، ٧)

وسط

- قرَّروا (المنطقيون) في المنطق أنّ من «اللوازم» ما يكون «لازمًا» بغير «وسط»، فهذا يعلم بنفس تصوّر «اللزوم». و«الوسط» المذكور في هذه المواضع هو عند ابن سينا ومحقّقيهم هو «الدليل»، وهو «الحد الأوسط» (ر١، ١٠٤، ١٨)
- أرادوا (المنطقيون) بـ«الوسط» ما هو وسط في نفس الموصوف بحيث يكون ثبوت الوصف

«اللازم» لِـ«الملزوم» بواسطته، لا يثبت بنفسه، كما قد فهم ذلك عنهم طائفة، منهم الرازي وغيره (ر١، ١٠٤، ٢٤)

- من «اللوازم» ما يفتقر إلى «وسط»، ومنها ما لا يفتقر إلى «وسط» عندهم. وهذا أحد الفروق الثلاثة التي فرّقوا بها بين «الذاتي» و«العرضي اللازم» للماهية. وقد أبطلوا هذا الفرق. ويعبّر بعضهم عن هذا الفرق بِـ «التعليل»، كما يعبّر به ابن الحاجب (ر١، ١٠٥، ٤)

- إذا كان المراد بِـ«الوسط» الدليل الذي يُعلّل به الثبوت الذهني، لا الخارجي»، فهذا يختلف باختلاف الناس (ر١، ١٠٥، ١١)

- كون «الوسط» - الذي هو «الدليل» - قد يفتقر إليه في بعض القضايا بعض الناس دون بعض، فهذا أمر بيّن (ر١، ١٠٥، ٢٢)

- «الوسط» هو الدليل، وهو الواسطة في العلم بين الملزوم واللازم، وهما المحكوم والمحكوم عليه، فإنّ الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكمًا له (ر١، ١٩٤، ٢١)

وسق

- الوسق: ستون صاعًا: والصاع أربعة أمداد بمدّ النبي صلّى الله عليه وسلّم، والمدّ خمسة أرطال وثلث بالبغدادي، والرطل البغدادي ثمانية وعشرون درهمًا، والدراهم هي هذه التي هي من زمان عبد الملك: كل عشرة منها وزن سبعة مثاقيل. فبلغ النصاب بالرطل البغدادي ألف وستمائة رطل. وتقديره بالدمشقي: ثلاثمائة رطل، واثنان وأربعون رطلًا، وستة أسباع رطل. (فت٢٥، ٢٣، ٨)

وسيلة

- الوسيلة التي أمر الله أن تبتغى إليه وأخبر عن ملائكته وأنبيائه أنهم يبتغونها إليه هي ما يتقرّب إليه من الواجبات والمستحبّات. فهذه الوسيلة التي أمر الله المؤمنين بابتغائها تتناول كل واجب ومستحبّ، وما ليس بواجب ولا مستحبّ لا يدخل في ذلك سواء كان محرّمًا أو مكروهًا أو مباحًا. فالواجب والمستحبّ هو ما شرّعه الرسول فأمر به أمر إيجاب أو استحباب، وأصل ذلك الإيمان بما جاء به الرسول. فجماع الوسيلة التي أمر الله الخلق بابتغائها هو التوسّل إليه باتباع ما جاء به الرسول، لا وسيلة لأحد إلى الله إلّا ذلك. (فت١، ١٩٩، ١٥)

وصف الله

- يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله، وما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث. قال الإمام أحمد رضي الله عنه: لا يوصف الله إلّا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله صلّى الله عليه وسلّم، لا يتجاوز القرآن والحديث. ومذهب السلف: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. ونعلم أن ما وصف الله به نفسه من ذلك: فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلّم بكلامه، لا سيّما إذا كان المتكلّم أعلم الخلق بما يقول، وأفصح الخلق في بيان العلم، وأفصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد. وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء، لا في نفسه المقدّسة

المذكورة بأسمائه وصفاته، ولا في أفعاله، فكما نتيقّن أن الله سبحانه له ذات حقيقة، وله أفعال حقيقة، فكذلك له صفات حقيقة. وهو ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، بكل ما أوجب نقصًا أو حدوثًا. فإن الله منزّه عنه حقيقة، فإنه سبحانه مستحقّ للكمال الذي لا غاية فوقه، ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه، واستلزام الحدوث سابقة العدم، ولافتقار المحدَث إلى محدِث، ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى. (فتح، ٩٨، ١٨)

وصف مشترك

- إذا كان الوصف المشترك وهو المسمّى بـ«الجامع»، و«العلّة»، أو «دليل العلّة»، أو «المناط»، أو ما كان من الأسماء، إذا كان ذلك الوصف ثابتًا في الفرع، لازمًا له، كان ذلك موجبًا لصدق المقدّمة الصغرى (ر١، ٢١١، ١٢)

وصي على مال يتيم

- سئل (ابن تيمية) عن رجل وصي على مال يتيم، وقد قارض فيه مدّة ثلاث سنين، وقد ربح فيه فائدة من وجه حلّ: فهل يحلّ للوصي أن يأخذ من الفائدة شيئًا؟ أو هي لليتيم خاصة؟ فأجاب: الربح كله لليتيم؛ لكن إن كان الوصي فقيرًا وقد عمل في المال فله أن يأخذ أقلّ الأمرين من أجرة مثله أو كفايته، فلا يأخذ فوق أجرة عمله وإن كانت الأجرة أكثر من كفايته لم يأخذ أكثر منها. (فت٣١، ٣٢٢، ١٤)

وصية

- سئل (ابن تيمية) عن وصي على أيتام بوكالة شرعية: وللأيتام دار، فباعها وكيل الوصي من قبل أن ينظرها، وقبض الثمن، ثم زيد فيها: فهل له أن يقبل الزيادة؟ أما لا؟ فأجاب: إن كان الوكيل باعها بثمن المثل، وقد رؤيت له صحّ البيع. وإن لم تر له: فيه نزاع. وإن باعها بدون ثمن المثل فقد فرّط في الوصية، ويرجع عليه بما فرّط فيه، أو يفسخ البيع، إذا لم يبذل له تمام المثل. والله أعلم. (فت٣١، ٣١٩، ٧)

- قال (ابن حزم): واتّفقوا أن الوصية بالمعاصي لا تجوز، وأن الوصية بالبر وبما ليس ببرّ ولا معصية، ولا تضييعًا للمال جائزة. قلت: الوصية بما ليس ببرّ ولا معصية والوقف على ذلك، فيه قولان في مذهب أحمد وغيره، والصحيح أن ذلك لا يصحّ، فإن الإنسان لا ينتفع ببذل المال بعد الموت، ولا أن يصرفه إلى طاعة الله، وإلّا فبذله بما ليس بطاعة ولا معصية لا ينفعه بعد الموت، بخلاف صرفه في الحياة في المباحات، كالأكل والشرب واللباس، فإنه ينتفع بذلك. (نقد، ٢١٤، ١١)

وضوء من غير ما خرج من السبيلين

- الوضوء من غير ما خرج من السبيلين: وقد تنازع العلماء في الوضوء من النجاسة الخارجة من غير السبيلين كالفصاد والحجامة والجرح والقيء والوضوء من مسّ النساء لشهوة وغير شهوة والتوضّؤ من مسّ الذكر والتوضّؤ من القهقهة، فبعض الصحابة كان يتوضّأ من مسّ الذكر كسعد وابن عمر وكثير منهم لم يكن يتوضّأ منه. والوضوء منه هل هو واجب أو مستحبّ فيه عن مالك وأحمد روايتان وإيجابه قول الشافعي وعدم الإيجاب

مذهب أبي حنيفة. وكذلك مسّ النساء لشهوة إذا قيل باستحبابه فهذا يتوجّه وأما وجوب ذلك فلا يقوم الدليل إلّا على خلافه ولا يقدر أحد قط أن ينقل عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه كان يأمر أصحابه بالوضوء من مسّ النساء ولا من النجاسات الخارجة لعموم البلوى بذلك. (قس، ٢٥، ٦)

وعيد الله

- وعيد الله وسط بين المرجئة والوعيدية من القدرية وغيرهم. (عقد، ٧٣، ١)

وكالة

- إنّ الخلق عباد الله، والولاة نُوَّاب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنى الولاية والوكالة ثم الوليّ والوكيل متى استناب في أموره رجلًا، وترك من هو أصلح للتجارة أو العقار منه، وباع السلعة بثمن، وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن؛ فقد خان صاحبه، لا سيما إن كان بين من حاباه وبينه مودَّة أو قرابة، فإنّ صاحبه يبغضه ويذمّه، ويرى أنّه قد خانه وداهن قريبه أو صديقه. (ش، ١٣، ٢)

وكيل

- إنّ الخلق عباد الله، والولاة نُوَّاب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنى الولاية والوكالة ثم الوليّ والوكيل متى استناب في أموره رجلًا، وترك من هو أصلح للتجارة أو العقار منه، وباع السلعة بثمن، وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن؛ فقد خان صاحبه، لا سيما إن كان بين من حاباه وبينه مودَّة أو قرابة، فإنّ صاحبه يبغضه ويذمّه، ويرى أنّه قد خانه وداهن قريبه أو صديقه. (ش، ١٣، ٢)

وكيل المالِك

- وكيل المالِك من المتأدّبين والكُتَّاب وغيرهم، الذي يَتَوّكل لهم في العقد والقبض، ودفع ما يطلب منهم، لا يتوكّل للظالمين في الأخذ. (ش، ٤٩، ١٥)

ولاة

- إنّ الخلق عباد الله، والولاة نُوَّاب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنى الولاية والوكالة ثم الوليّ والوكيل متى استناب في أموره رجلًا، وترك من هو أصلح للتجارة أو العقار منه، وباع السلعة بثمن، وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن؛ فقد خان صاحبه، لا سيما إن كان بين من حاباه وبينه مودَّة أو قرابة، فإنّ صاحبه يبغضه ويذمّه، ويرى أنّه قد خانه وداهن قريبه أو صديقه. (ش، ١٢، ١٥)
- هذا القسم (الأموال) يتناول الولاة والرعيّة، فعلى كل منهما: أن يؤدّي إلى الآخر ما يجب أداؤه إليه، فعلى ذي السلطان ونوابه في العطاء، أن يُؤتوا كل ذي حقٍّ حقَّه، وعلى جباة الأموال، كأهل الديوان أن يؤدُّوا إلى ذي السلطان، ما يجب إيتاؤه إليه؛ وكذلك على الرعيّة، الذين يجب عليهم الحقوق؛ وليس للرعيّة أن يطلبوا من ولاة الأموال مالًا يستحقّونه. (ش، ٢٩، ٨)
- الخلق عباد الله، والولاة نوّاب الله على

عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم؛ بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنى الولاية والوكالة. (فت٢٨، ٢٥١، ١٧)

ولاة الأموال

- ليس لولاة الأموال أن يقسّموها بحسب أهوائهم، كما يُقسّم المالك ملكه؛ فإنّما هم أمناء ونواب ووكلاء، ليسوا مُلّاكًا؛ كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني - والله - لا أُعطي أحدًا ولا أمنعُ أحدًا، وإنّما أنا قاسمٌ أضعُ حيثُ أُمِرْتُ". (ش، ٣٠، ١٦)

ولاة الأمور

- (وهذه) رسالة مبنيّة على آية الأمراء في كتاب الله؛ وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٨، ٥٩). (قال العلماء) نزلت الآية الأولى في ولاةِ الأمور؛ عليهم أن يؤدّوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلتْ الثانية في الرعيّة من الجيوش وغيرهم؛ عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قَسْمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلّا أن يأمروا بمعصية الله، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ فإنْ تنازعوا في شيء ردُّوه إلى كتاب الله وسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم. وإن لم تفعل ولاة الأمر ذلك، أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله، لأنّ ذلك من طاعة الله ورسوله، وأُدّيت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ (المائدة: ٢). وإذا كانت الآية قد أوجبتْ أداءَ الأماناتِ إلى أهلها، والحكم بالعدْل. فهذان جِمَاعُ السياسة العادلة، والولاية الصالحة. (ش، ٥، ١)

ولايات

- الولايات كلّها الدينيّة مثل إمرة المؤمنين وما دونها من ملك ووزارة وديوانيّة، سواء كانت كتابة خطاب أو كتابة حساب لمستخرج أو مصروف في أرزاق المقاتلة أو غيرهم، ومثل إمارة حرب وقضاء حسبة، وفروع هذه الولايات، إنّما شرّعت للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم في مدينته النبويّة يتولّى جميع ما يتعلّق بولاة الأمور ويولي في الأماكن البيعة عنه، كما ولّى على مكّة عتّاب بن أسيد، وعلى الطائف عثمان بن العاص، وعلى قرى عرينة خالد بن سعيد بن العاص، وبعث عليًا ومعاذًا وأبا موسى إلى اليمن، وكذلك كان يؤمّر على السرايا ويبعث على الأموال الزكوية السعاة، فيأخذونها ممن هي عليه ويدفعونها إلى مستحقّيها الذين سمّاهم الله في القرآن، فيرجع الساعي إلى المدينة وليس معه إلّا السوط، لا يأتي إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم بشيء إذا وجد لها موضعًا يضعها فيه. (حس، ٢٥، ١١)

ولايات إسلامية

- جميع الولايات الإسلاميّة إنّما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء

في ذلك ولاية الشرطة، وولاية الحكم، أو ولاية المال وهي ولاية الدواوين المالية، وولاية الحسبة. (حس، ١١، ١٣)

ولاية

- دلّت سنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على أنَّ الولاية أمانة يجب أداؤها في مواضع. (ش، ١١، ٢)

- إنّ الخلق عباد الله، والولاة نُوَّاب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنى الولاية والوكالة ثم الوليّ والوكيل متى استناب في أموره رجلًا، وترك من هو أصلح للتجارة أو العقار منه، وباع السلعة بثمن، وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن؛ فقد خان صاحبه، لا سيما إن كان بين من حاباه وبينه مودّة أو قرابة، فإنّ صاحبه يبغضه ويذمّه، ويرى أنّه قد خانه وداهن قريبه أو صديقه. (ش، ١٣، ٢)

- إنّ الولاية لها ركنان: القوة والأمانة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ (القصص: ٢٦). (ش، ١٤، ٦)

- إجتماع القوّة والأمانة في الناس قليل، ولهذا كان عمر بن الخطاب رضيَ الله عنه يقول: اللهم أشكو إليك جلد الفاجر، وعجز الثقة؛ فالواجب في كل ولاية، الأصلح بحسبها. فإذا تعيَّن رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة؛ قُدِّم أنفعهما لتلك الولاية: وأقلّهما ضررًا فيها؛ فيقدَّم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع، وإن كان فيه فجور فيها، على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أمينًا. (ش، ١٦، ٨)

- إن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشدّ، قُدِّم الأمين مثل حفظ الأموال ونحوها؛ فأمّا استخراجها وحفظها، فلا بدَّ فيه من قوة وأمانة، فيولى عليها شادٍ قوي يستخرجها بقوته، وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته. (ش، ١٩، ١٣)

- وليّ الأمر إنَّما نُصِّب ليأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، وهذا هو مقصود الولاية فإذا كان الوالي يمكن من المنكر بمال يأخذه، كان قد أتى بضد المقصود، مثل من نصبته ليعينك على عدوك، فأعان عدوَّك عليك. وبمنزلة من أخذ مالًا ليجاهد به في سبيل الله، فقاتل به المسلمين. يوضح ذلك أنّ صلاح العباد، بالأمر بالمعروف والنهيُ عن المُنكر، فإنّ صلاح المعاش والعباد، في طاعة الله ورسوله، ولا يتمّ ذلك إلّا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبه صارت هذه الأمّة خير أمّة أخرجت للناس. (ش، ٧٣، ١٠)

- الولاية: ضدّ العداوة، وأصل الولاية: المحبة والقرب، وأصل العداوة: البغض والبعد. وقد قيل: إن الولي سمّي وليًّا من موالاته للطاعات، أي متابعته لها، والأول أصحّ. والولي: القريب، يقال هذا يلي هذا، أي يقرب منه. ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: "ألحقوا الفرائض بأهلها فما أبقت الفرائض فلأولى رجل ذكر" (رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس) أي لأقرب رجل إلى الميت. ووكّده بلفظ الذكر ليبيّن أنه حكم يختصّ بالذكور، ولا يشترك فيه الذكور والإناث. . . فإذا كان وليّ الله هو الموافق المتابع له فيما يحبّه ويرضاه، ويبغضه ويسخطه، ويأمر به وينهى عنه، كان المعادي

لوليّه معاديًا له، كما قال تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾ (الممتحنة: ١) فمن عادى أولياء الله فقد عاداه، ومن عاداه فقد حاربه. (فرقان، ٦، ١٣)

- الفرق بين الولاية بالفتح والولاية بالكسر معروف فالولاية ضدّ العداوة وهي المذكورة في هذه النصوص ليست هي الولاية بالكسر التي هي الإمارة، وهؤلاء الجهّال يجعلون الولي هو الأمير ولم يفرّقوا بين الولاية والولاية، والأمير يسمّى الوالي ولكن قد يقال هو ولي الأمر كما يقال وليت أمركم ويقال أولو الأمر. وأما إطلاق القول بالمولى وإرادة الولي فهذا لا يعرف بل يقال في الولي المولى ولا يقال الوالي. ولهذا قال الفقهاء إذا اجتمع في الجنازة الوالي والولي فقيل يقدّم الوالي وهو قول أكثرهم وقيل يقدّم الولي، فبين أن الآية دلّت على الموالاة المخالفة للمعاداة الثابتة لجميع المؤمنين بعضهم على بعض وهذا مما يشترك فيه الخلفاء الأربعة وسائر أهل بدر وأهل بيعة الرضوان فكلهم بعضهم أولياء بعض ولم تدلّ الآية على أحد منهم يكون أميرًا على غيره بل هذا باطل من وجوه كثيرة، إذ لفظ الولي والولاية غير لفظ الوالي والآية عامة في المؤمنين والإمارة لا تكون عامة. (من٤، ٨، ٢٥)

ولاية الحرب

- ولاية الحرب في عرف هذا الزمان في هذه البلاد الشامية والمصريّة تختصّ بإقامة الحدود التي فيها إتلاف، مثل قطع يد السارق، وعقوبة المحارب ونحو ذلك. وقد يدخل فيها من العقوبات ما ليس فيه إتلاف كجلد السارق، ويدخل فيها الحكم في المخاصمات والمضاربات، ودعاوى التهم التي ليس فيها كتاب وشهود، كما تختصّ ولاية القضاء بما فيه كتاب وشهود، وكما تختصّ بإثبات الحقوق والحكم في مثل ذلك، والنظر في حال نظّار الوقوف وأوصياء اليتامى وغير ذلك مما هو معروف، وفي بلاد أخرى كبلاد المغرب ليس لوالي الحرب حكم في شيء، وإنما هو منفّذ لما يأمر به متولّي القضاء، وهذا اتبع السُنَّة القديمة، ولهذا أسباب من المذاهب والعادات مذكورة في غير هذا الموضع. (حس، ١٥، ١١)

ولاية شرعيّة

- عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حدٌّ من الشرع، فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأمكنة والأزمنة ما يدخل في ولاية الحرب في مكان وزمان آخر وبالعكس، وكذلك الحسبة وولاية المال. وجميع هذه الولايات هي في الأصل ولاية شرعيّة ومناصب دينيّة، فأي من عدل في ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل، وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار الصالحين، وأي من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجّار الظالمين. (حس، ١٥، ٦)

ولاية صالحة

- (وهذه) رسالة مبنيّة على آية الأمراء في كتاب الله؛ وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ

أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ○ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٨ - ٥٩).

(قال العلماء) نزلت الآية الأولى في ولاةِ الأمور؛ عليهم أن يؤدّوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلتْ الثانية في الرعيّة من الجيوش وغيرهم؛ عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قَسْمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلّا أن يأمروا بمعصية الله، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ فإنْ تنازعوا في شيء ردُّوه إلى كتاب الله وسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم. وإن لم تفعل ولاة الأمر ذلك، أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله، لأنّ ذلك من طاعة الله ورسوله، وأُدّيت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢). وإذا كانت الآية قد أوجبتْ أداءَ الأماناتِ إلى أهلها، والحكم بالعدْل. فهذان جِمَاعُ السياسة العادلة، والولاية الصالحة. (ش، ٥، ١٢)

ولاية القضاء

- يقدّم في ولاية القضاء، الأعلم الأورع الأكفأ، فإن كان أحدهما أعلم، والآخر أورع؛ قُدّم - فيما قد يظهر حكمه، ويخاف فيه الهوى. الأورع؛ وفيما يدِق حكمه، ويخاف فيه الاشتباه: الأعلم. ففي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "إنَّ اللّهَ يُحِبُّ البَصَرَ النَّافِذَ، عِندَ وُرُودِ الشُّبُهَاتِ، وَيُحِبُّ العَقْلَ عِندَ حُلُولِ الشَّهَوَاتِ". ويقدّمان على الأكفأ، إن كان القاضي مؤيّدًا تأييدًا تامًّا، من جهة وَالِي الحرب، أو العامة. ويُقدّم الأكفأ، إن كان القضاء يحتاج إلى قوّة وإعانة للقاضي، أكثر من حاجته إلى مزيد العلم والورع؛ فإنّ القاضي المطلق، يحتاج أن يكون عالمًا عادلًا قادرًا. بل وكذلك كل والٍ للمسلمين، فأي صفة من هذه الصفات نقصت، ظهر الخلل بسَبَبِهِ، والكفاءة: إمّا بقهر ورهبة وإمّا بإحسان ورغبة؛ وفي الحقيقة فلا بدّ منهما. (ش، ٢٠، ٤)

- يقدّم في ولاية القضاء: الأعلم الأورع الأكفأ؛ فإن كان أحدهما أعلم، والآخر أورع؛ قدم - فيما قد يظهر حكمه، ويخاف فيه الهوى - الأورع؛ وفيما يدقّ حكمه، ويخاف فيه الاشتباه: الأعلم. ففي الحديث عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، أنه قال: "إن الله يحبّ البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويحبّ العقل الكامل عند حلول الشهوات". ويقدّمان على الأكفأ، إن كان القاضي مؤيّدًا تأييدًا تامًّا، من جهة والي الحرب، أو العامة. ويقدّم الأكفأ، إن كان القضاء يحتاج إلى قوة وإعانة للقاضي، أكثر من حاجته إلى مزيد العلم والورع؛ فإن القاضي المطلق يحتاج أن يكون عالمًا عادلًا قادرًا. بل وكذلك كل والٍ للمسلمين، فأي صفة من هذه الصفات نقصت، ظهر الخلل بسببه، والكفاءة: إما بقهر ورهبة؛ وإما بإحسان ورغبة؛ وفي الحقيقة فلا بدّ منهما. وسئل بعض العلماء: إذا لم يوجد من يولي القضاء؛ إلّا عالم فاسق، أو جاهل دين؛ فأيّهما يقدّم؟ فقال: إن كانت الحاجة إلى الدين أكثر لغلبة الفساد، قدّم الدين. وإن كانت الحاجة إلى

العلم أكثر لخفاء الحكومات قدم العالِم. وأكثر العلماء يقدّمون ذا الدين. (فت٢٨، ٢٥٨، ٧)

وليّ

- إنّ الخلق عباد الله، والولاة نُوّاب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنى الولاية والوكالة ثم الوليّ والوكيل متى استناب في أموره رجلًا، وترك من هو أصلح للتجارة أو العقار منه، وباع السلعة بثمن، وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن؛ فقد خان صاحبه، لا سيما إن كان بين من حاباه وبينه مودّة أو قرابة، فإنّ صاحبه يبغضه ويذمّه، ويرى أنّه قد خانه وداهن قريبه أو صديقه. (ش، ١٣، ٢)

- مقام النبوة في برزخ
فويق الرسول ودون الولي
(فرقان، ٧٤، ٨)

- الولي: من الولي وهو القرب، كما أن العدو من العدو، وهو البعد فولي الله من والاه بالموافقة له في محبوباته ومرضياته وتقرّب إليه بما أمر به من طاعاته. (رس١، ٤٠، ١٨)

- الفرق بين الولاية بالفتح والولاية بالكسر معروف فالولاية ضدّ العداوة وهي المذكورة في هذه النصوص ليست هي الولاية بالكسر التي هي الإمارة، وهؤلاء الجهّال يجعلون الولي هو الأمير ولم يفرّقوا بين الولاية والولاية، والأمير يسمّى الوالي ولكن قد يقال هو ولي الأمر كما يقال وليت أمركم ويقال أولو الأمر. وأما إطلاق القول بالمولى وإرادة الولي فهذا لا يعرف بل يقال في الولي المولى ولا يقال الوالي. ولهذا قال الفقهاء إذا اجتمع في الجنازة الوالي والولي فقيل يقدّم الوالي وهو قول أكثرهم وقيل يقدّم الولي، فبين أن الآية دلّت على الموالاة المخالفة للمعاداة الثابتة لجميع المؤمنين بعضهم على بعض وهذا مما يشترك فيه الخلفاء الأربعة وسائر أهل بدر وأهل بيعة الرضوان فكلهم بعضهم أولياء بعض ولم تدلّ الآية على أحد منهم يكون أميرًا على غيره بل هذا باطل من وجوه كثيرة، إذ لفظ الولي والولاية غير لفظ الوالي والآية عامة في المؤمنين والإمارة لا تكون عامة. (من٤، ٨، ٢٩)

وليّ الله

- ليس من شرط ولي الله أن يكون معصومًا لا يغلط ولا يخطئ، بل يجوز أن يخفى عليه بعض علم الشريعة، ويجوز أن يشتبه عليه بعض أمور الدين، حتى يحسب بعض الأُمور مما أمر الله به ومما نهى الله عنه، ويجوز أن يظنّ في بعض الخوارق أنها من كرامات أولياءِ الله تعالى، وتكون من الشيطان لبّسها عليه لنقص درجته، ولا يعرف أنها من الشيطان، وإن لم يخرج بذلك عن ولاية الله تعالى، فإن الله سبحانه وتعالى تجاوز لهذه الأُمة عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. (فرقان، ٤٨، ١٦)

وليّ الأمر

- ينبغي أن يُعرَف أنَّ أُولي الأمر، كالسوق، ما نفق فيه جُلِبَ إليه؛ هكذا قال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه. فإنْ نَفَقَ فيه الصدْق والبِرُّ والعدْل والأمانة، جُلبَ إليه ذلك؛ وإنْ

نَفَقَ فيه الكذب والفجور والجور والخيانة، جُلِبَ إليه ذلك؛ والذي على وَليّ الأمر، أن يأخذ المال من حلّه، ويضعه في حقّه، ولا يمنعه من مستحقّه؛ وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إذا بلغه أن بعض نوابه ظَلَمَ، يقول: اللهمَّ إنّي لم آمرهم أن يظلموا خلقك، أو يتركوا حقّك. (ش، ٣٢، ٣)

وهم وخيال

- الوهم والخيال يُراد به ما كان مطابقًا وما كان مخالفًا، فأمّا المطابق، مثل توهّم الإنسان لمن هو عدوّه أنه عدوّه، وتوهّم الشاة أن الذئب يريد أكلها، وتخيّل الإنسان لصورة ما رآه في نفسه بعد مغيبه، ونحو ذلك، فهذا الوهم والخيال حقٌّ، وقضاياه صادقة، وأمّا غير المطابق: فمثل أن يتخيّل الإنسان أن في الخارج ما لا وجود له في الخارج، وتوهّمه ذلك مثل من يتوهّم فيمن يحبّه أنه يبغضه، ومثل ما يتوهّم الإنسان أن الناس يحبّونه ويعظّمونه، والأمر بالعكس، والله لا يحبّ كل مختال فخور، فالمختال الذي يتخيّل في نفسه أنه عظيم، فيعتقد في نفسه أكثر مما يستحقّه، وأمثال ذلك. (در٦، ١٧، ٩)

- الواجب على العارف أن يُعرض عمّا يحكم به الوهم والخيال، لينال معرفة الأمر القدسي المعقول المجرّد، الذي يناقض حكم الوهم، والخيال لا يناسبه. ولكن ما ذكره في "مقامات العارفين" (ابن سينا) هو الأمر الفطري، فإن القلوب الطالبة لله إذا تحرّكت بما يصرف إرادتها إلى العلو، ويصرف إرادتها عن السفل، كان هذا مناسبًا لمطلوبها ومرادها ومحبوبها ومعبودها، فإن الله الذي هو العلي الأعلى، هو المعبود المحبوب المراد المطلوب، فإذا حُرّكت النفس بما يصرف قواها إلى إرادته، انصرفت قواها إلى العلو، وأعرضت عن السفل. والذي يبيّن هذا أن هذه القوة الوهمية، وفعلها الذي هو الوهم، لا يريدون به أن يتوهّم في الشيء ما ليس فيه، وهو الوهم الكاذب. وكذلك لفظ "التخيّل" لا يريدون تخيّل ما لا وجود له في الخارج، بل هذا وهذا يتناول عندهم توهّم ما له وجود في الخارج، وتخيّل ما له وجود في الخارج، وهو إدراك صحيح صادق مطابق. وذلك لأن لفظ "الوهم" و"الخيال" كثيرًا ما يطلق على تصوّر ما لا حقيقة له في الخارج، بل هذا المعنى هو المعروف من لغة العرب. قال الجوهري: "وهمت في الحساب أوهم وهمًا، إذا غلطت فيه وسهوت، ووهَمت في الشيء بالفتح أوهم وهمًا، إذا ذهب وهمك إليه وأنت تريد غيره، وتوهّمت: أي ظننت، وأوهمت غيري إيهامًا، والتوهّم مثله. واتّهمت فلانًا بكذا، والاسم التُهَمَة بالتحريك. ويقال: أوهم في الحساب مائة أي أسقط، وأوهم في صلاته ركعة، ويُقال: قد أيهم إذا صار به الريبة". قلت: فهذا أبو نصر الجوهري قد نقل في "صحاحه" المشهور في لغة العرب، أن مادة هذا اللفظ تستعمل في جهة الغلط بمعنى الخطأ تارة، وتستعمل بمعنى الظنّ تارة، ولم ينقل أنها تستعمل بمعنى اليقين، وهم يستعملونها في تصوّر يقيني، وهو تصوّر المعاني التي ليست بمحسوسة ولا ريب في ثبوتها، كعداوة الذئب للنعجة، وصداقة الكبش لها، وهو في لغة العرب يُقال في هذه

المعاني: تصورتها وعملتها وتحقّقتها وتيقّنتها وتبيّنتها، ونحو ذلك من الألفاظ الدالّة على العلم، ولا يُقال: توهّمتها، إلّا إذا لم تكن معلّمه، فاصطلاحهم مضادّ للمعروف في لغة العرب، بل وفي سائر اللغات. وإذا كان كذلك، فالإدراك الصحيح، الذي يسمّونه هم توهّمًا وتخيّلًا، هو نوع من التصوّر والشعور والمعرفة. (در٦، ٤٢، ٨)

وهميات

- أخرجوا (الفلاسفة) القضايا التي يسمّونها «الوهميّات» والتي يسمّونها «الآراء المحمودة» عن أن تكون يقينيات. وقد بينّا في غير هذا الموضع أنّها وغيرها من العقليات سواء، ولا يجوز التفريق بينهما، وأنّ اقتضاء الفطرة لهما واحد (ر١، ١٣٣، ١)

ي

يقين

- الرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يعلم العقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقليّة بزعمهم اعتقدوها حقًّا، وهي باطل، وعارضوا بها النبوّات وما جاءت به، والمعرضون عنه صدّقوا بأشياء باطلة، ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة، وخرجوا عن التمييز الذي فضَّل الله به بني آدم على غيرهم. والأساطين من هؤلاء الفحول معترفون بأنّ العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامّة المطالب الإلهيّة. وإذا كان هذا فالواجب تلقّي علم ذلك من النبوّات. (أص، ١٩٢، ٣)

يمين

- اليمين تشتمل على جملتين جملة: مقسم بها، وجملة مقسم عليها. ومسائل الأيمان إما في حكم المحلوف به، وإما في حكم المحلوف عليه. فأما المحلوف به فالأيمان التي يحلف بها المسلمون مما قد يلزم بها حكم "ستة أنواع" ليس لها سابع. "أحدها" اليمين بالله، وما في معناها مما فيه التزام كفر على تقدير الخبر كقوله هو يهودي أو نصراني إن فعل كذا. على ما فيه من الخلاف بين الفقهاء. "الثاني" اليمين بالنذر الذي يسمّى "نذر اللحاج والغضب" كقوله علي الحج لا أفعل كذا، أو إن فعلت كذا فعلي الحجّ، أو مالي صدقة إن فعلت كذا، ونحو ذلك. "الثالث" اليمين بالطلاق. "الرابع" اليمين بالعتاق. "الخامس" اليمين بالحرام، كقوله علي الحرام لا أفعل كذا. "السادس" الظهار؛ كقوله: أنت علي كظهر أمي إن فعلت كذا فهذا مجموع ما يحلف به المسلمون مما فيه حكم. فأما "الحلف بالمخلوقات" كالحلف بالكعبة، أو قبر الشيخ، أو بنعمة السلطان، أو بالسيف، أو بجاه أحد من المخلوقين: فما أعلم بين العلماء خلافًا أن هذه اليمين مكروهة منهي عنها، وأن الحلف بها لا يوجب حنثًا، ولا كفارة. وهل الحلف بها محرّم، أو مكروه كراهة تنزيه؟ فيه قولان في مذهب أحمد وغيره: أصحّهما أنه محرّم... "المقدمة الثانية" أن هذه الأيمان يحلف بها تارة بصيغة القسم، وتارة بصيغة الجزاء؛ لا يتصوّر أن تخرج اليمين عن هاتين الصيغتين. "فالأول" كقوله والله لا أفعل كذا، أو الطلاق يلزمني أن أفعل كذا، أو علي الحرام لا أفعل كذا؛ أو علي الحج لا أفعل. "والثاني" كقوله إن فعلت كذا فأنا يهودي، أو نصراني، أو بريء من الإسلام. أو إن فعلت كذا فامرأتي طالق، أو إن فعلت كذا فامرأتي حرام، أو فهي علي كظهر أمي، أو إن فعلت كذا فعلي الحجّ. أو فمالي صدقة. (فت٣٥، ٢٤٢، ٤)

يمين بالطلاق

- اليمين بالطلاق بدعة محدثة في الأمة لم يبلغني أنه كان يحلف بها على عهد قدماء الصحابة؛ ولكن قد ذكروها في أيمان البيعة

التي رتّبها الحجاج بن يوسف، وهي تشتمل على اليمين بالله وصدقة المال والطلاق والعتاق. ولم أقف إلى الساعة على كلام لأحد من الصحابة في الحلف بالطلاق وإنما الذي بلغنا عنهم الجواب في الحلف بالعتق. (فت٣٥، ٢٩٠، ١)

يمين المكره

- جمهور العلماء يقولون: يمين المكره بغير حق لا ينعقد سواء كان بالله، أو النذر، أو الطلاق، أو العتاق؛ وهذا مذهب مالك والشافعي وأحمد. ثم إذا أكره ولي الأمر الناس على ما يجب عليهم من طاعته، ومناصحته، وحلّفهم على ذلك: لم يجز لأحد أن يأذن لهم في ترك ما أمر الله به ورسوله من ذلك، ويرخّص لهم في الحنث في هذه الأيمان؛ لأن ما كان واجبًا بدون اليمين فاليمين تقوّيه؛ لا تضعفه؛ ولو قد أن صاحبها أكره عليها. (فت٣٥، ١١، ٥)

الفهارس

فهرس الموضوعات وجذورها*

أ

* اعتُمد في الرد إلى الجذر الثلاثي ما جاء في لسان العرب لابن منظور.

ح

غ

ف

ك

مسند المصطلحات*
عربي - فرنسي - انكليزي

أ

Post-eternity	*Post-éternité*	أبد
Creativity	*Créativité*	إبداع
Substitutes, substituted	*Substituts, substitués*	أبدال
Benefactors, the chosen	*Les bienfaiteurs, les élus*	أبرار
Union, fusion	*Union, fusion*	اتحاد
Sign, effect	*Signe, effet*	أثر
Lease, fee	*Loyer, bail*	إجارة
Permission, license	*Permission, licence*	إجازة
Union, association	*Union, association*	إجتماع
Ijtihād, (independent judgment), jurisprudence	*Ijtihād, (jugement indépendant), jurisprudence*	إجتهاد
Elements, bodies	*Éléments, corps*	أجسام
Agreement, unanimous, consensus	*Accord, unanimité, consensus*	إجماع
Employee	*Employé*	أجير
Creation, generation	*Création, génération*	إحداث
Sensation	*Sensation*	إحساس
Charity, good deeds, beneficence	*Charité, obligeance, bienfaisance*	إحسان
Juridical rules	*Règles juridiques*	أحكام شرعية
Devilish states,malefic states	*États diaboliques, maléfiques*	أحوال شيطانية
Parallax, difference	*Parallaxe, différence*	اختلاف

* تجدر الإشارة إلى أن المسند قد اعتمد في اختيار المصطلحات المترجمة رؤوس الموضوعات الكبرى إضافةً إلى بعض تفريعاتها، وبما يقارب المعنى الغربي نظراً إلى وجود تفريعات متشعّبة تختص بالذهنية العربيّة والإسلاميّة يستحيل ايجاد اللفظ الغربي المعبّر عنها. أما الألفاظ والمصطلحات العلمية المعرّبة ذات الأصل اليوناني أو اللاتيني، فقد أوجدنا مرادفاتها الأجنبية المطابقة وتركناها على لغتها الأم في الكثير من الأحيان.

Practice of religious duties, execution	*Pratique du culte, exécution*	أداء
Intelligible perception	*Perception intelligible*	إدراك عقلي
Proofs, arguments	*Preuves, arguments*	أدلة
Auditory proofs	*Preuves par ouï-dire*	أدلة سمعية
Rational proofs	*Preuves rationnelles*	أدلة عقلية
Orations, praises, glorifications	*Oraisons, louanges, glorifications*	أذكار
Will	*Volonté*	إرادة
God's will	*Volonté de Dieu*	إرادة الله
Voluntary	*Volontaire*	إرادية
Pre-eternity	*Pré-éternité*	أزل
Causes, motives, reasons	*Causes, motifs, raisons*	أسباب
Exclusion, exception	*Exclusion, exception*	استثناء
Appreciation, approbation	*Appréciation, approbation*	استحسان
Inference, research for proofs	*Inférence, recherche de preuves*	استدلال
Pray for the rain, dropsy, hydrocephalus	*Prière pour obtenir de la pluie, hydropisie, hydrocéphalie*	استسقاء
Antecedent judgment	*Jugement basé sur un antécédent*	استصحاب
Prayer for good council	*Prière de bon conseil*	استعاذة
Plea for forgiveness from God, act for contrition	*Demander pardon à Dieu, acte de contrition*	استغفار
Straightness, probity, rectitude	*Droiture, probité, rectitude*	استقامة
Induction, investigation	*Induction, investigation*	استقراء
Masturbation, onanism	*Masturbation, onanisme*	استمناء
Islam	*Islam*	إسلام
Name, noun	*Nom*	اسم
Genus noun	*Nom générique*	اسم الجنس
Names	*Noms*	أسماء
Equivocal nouns	*Noms équivoques*	أسماء مشكّكة
Names and attributes	*Noms et attributs*	أسماء وصفات
Homonymy	*Homonymie*	اشتراك
Things, objects	*Choses, objets*	أشياء

أصحاب اليمين	*Bienfaiteurs*	Benefactors
أصل	*Principe, racine, fondement*	Principle, origin, fundamental
أصل الإيمان	*Fondement de la foi*	Principle of faith
أصول الإسلام	*Principes de l'Islam*	Principles of Islam
أصول الدين	*Principes de la religion*	Principles of religion
أصول الفقه	*Principes de la jurisprudence*	Principles of jurisprudence
إضافة	*Relation, adjonction*	Relation, adjunction
إطلاق	*Au sens absolu*	Absolute meaning
اعتقاد	*Croyance, opinion*	Belief, opinion
إعتكاف	*Retraite spirituelle*	Spiritual retreat from the world
أعداد مجرّدة	*Nombres nombrants*	Absolute numbers
إعراب القرآن	*Analyse grammaticale du Coran*	Grammatical analysis of the Koran
أعيان	*Choses concrètes et réelles*	Concrete and existing things
أفعال	*Actes*	Acts
أفعال الله	*Actes de Dieu*	Acts of God
أفعال العباد	*Actes des serviteurs*	Acts of the servitors
أقطاب	*Magnats, pôles*	Magnates, poles
أقيسة	*Syllogismes*	Syllogisms
إكراه على الدين	*Contrainte à croire*	Compulsion towards religion
آلاء	*Bénédiction, grâce*	Blessing, benefaction, grace
التزام الشريعة	*Adhésion à la loi islamique*	Commitment to Islamic law (Sharia)
إلحاد	*Athéisme, apostasie*	Atheism, apostasy
ألفاظ	*Termes*	Terms
الله	*Dieu*	God
ألم	*Douleur, souffrance*	Pain
إمارة	*Position ou rang d'un émir ou d'un prince*	Position or rank of an emir or prince
إمام	*Imam*	Imam
إمامة	*Imamat*	Imamat
أمانات	*Consignations, objets confiés en dépôt*	Consignments, deposits
أمانة	*Fidélité, honnêteté, intégrité*	Faithfulness, honesty, integrity
أمثل	*Optimum, optimal*	Optimum, optimal

Imperative, order	*Impératif, ordre*	أمر
Enjoin good and forbid evil	*Obligation de faire le bien et interdiction de faire le mal*	أمر بالمعروف ونهي عن المنكر
Order of generation	*Ordre de la génération*	أمر التكوين
Princes, chiefs, commanders, governors	*Princes, chefs, commandeurs, gouverneurs*	أمراء
Possibility, potentiality	*Possibilité, potentialité*	إمكان
Specific possibility	*Possibilité spécifique*	إمكان ذاتي
Money	*Argent*	أموال
Money of Sultan	*Argent du Sultan, trésor impérial*	أموال سلطانيّة
Things, facts	*Choses, faits*	أمور
Human being	*Homme*	إنسان
Civilized man	*Homme civilisé*	إنسان مدني
Spending money, expenditure	*Dépense, gaspillage, dilapidation*	إنفاق
Species	*Espèces*	أنواع
People of heterodoxy	*Adeptes de l'hétérodoxie*	أهل البدعة
People of anagogy	*Adeptes de l'anagogie*	أهل التأويل
The Sunnites, those who know the truth	*Les Sunnites en possession de la vérité*	أهل الحق
People of pantheism	*Partisans du panthéisme, adeptes du panthéisme*	أهل الحلول
The Sunnites	*Musulmans orthodoxes*	أهل السنّة
People of dogmatic theology	*Partisans de la théologie*	أهل الكلام
People of logic	*Adeptes de la logique*	أهل المنطق
Facts, proofs	*Faits, preuves*	أواسط
Those charged with authority	*Détenteurs de l'autorité*	أولو الأمر
Friends of God	*Amis de Dieu*	أولياء الله
Axioms	*Axiomes*	أوليات
Miracles, prodigies	*Miracles, prodiges*	آيات
Sign, evidence	*Signe, indice*	آية
Faith, belief	*Foi, croyance*	إيمان

إيمان بالقدر	*Croyance en la fatalité*	Faith in fate
إيمان بالله	*Croyance en Dieu*	Faith in God

ب

باء وفاء	*Existence possible, succession*	Possible existence, succession
باطل	*Vanité, invalidité*	Vanity, invalid
باطن	*Ésotérique*	Esoteric
باغ	*Rebelle, musulmans révoltés contre l'Imam*	Outlaw, one who defies religious unanimity
بدع	*Hérésies*	Heresies
بدعة	*Athéisme, hérésie, hétérodoxie*	Atheism, heresy
بديهي	*Évident, axiome, certain*	Self-evident, axiomatic, certain
بديهيات	*Axiomes*	Axioms
برهان	*Preuve, argumentation, raisonnement*	Proof, argumentation, reason
برهان علة	*Démonstration par la cause, démonstration propter quia*	Causal demonstration
بغي	*Désobéissant, injuste*	Unorthodoxism, injustice
بلاغة	*Éloquence, rhétorique*	Eloquence, rhetoric
بَيْع	*Vente et achat, débit, échange*	Sale and purchase, exchange
بيّنة	*Preuve évidente, témoignage*	Evident proof, testimony

ت

تأثير	*Effet, influence, impact*	Effect, influence, impact
تأويل	*Interprétation, herméneutique*	Interpretation, hermeneutics
تجربة	*Expérience*	Experience
تحديد	*Définition, détermination*	Definition, determination
تحريف	*Altération*	Alteration
تحقيق المناط	*Vérification de la cause*	Verification of the cause
تخصيص	*Particularisation, spécification*	Particularization, specification
تخليق	*Synthèse*	Synthesis

Cheating, swindle	*Fraude, escroquerie*	تدليس
Rest after genuflection	*Repos après génuflexion*	تراويح
Translation and explication	*Traduction et explication*	ترجمة وتفسير
Composition, synthesis	*Composition, synthèse*	تركيب
Pricing, quotation	*Estimation, cotation*	تسعير
Succession	*Succession*	تسلسل
Simile	*Comparaison*	تشبيه
Assent	*Assentiment*	تصديق
Conception, apprehension	*Conception, appréhension, représentation*	تصور
Conceptions	*Conceptions, appréhensions*	تصورات
Contradiction, opposition	*Contradiction, opposition*	تضاد
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمن
Cooperation, collaboration, synergy	*Coopération, collaboration, synergie, entraide*	تعاون
Definition	*Définition*	تعريف
Reprimand, a physical punishment	*Réprimande, punition corporelle*	تعزير
Ellipsis, atheism	*Ellipse, athéisme*	تعطيل
Determination, specification	*Détermination, spécification*	تعيين
Change, transformation	*Changement, transformation, modification*	تغيّر
Explication, interpretation, exegesis	*Explication, interprétation, exégèse*	تفسير
Delegation, deputation	*Délégation, députation*	تفويض
Anteriority, precedence	*Antériorité, priorité*	تقدّم
Division, apportionment	*Division, répartition*	تقسيم
Imitation, a blind acceptation of a given assignment	*Imitation, acceptation aveugle d'un enseignement donné*	تقليد
Piety, devotion	*Piété, dévotion*	تقوى
Obligation, charge	*Obligation, charge*	تكليف
Creation, generation	*Création, génération*	تكوين
Concordance, correlation	*Concordance, corrélation*	تلازم
Reading	*Lecture*	تلاوة
Recitation of the Koran	*Récitation du Coran*	تلاوة القرآن
Clothing the truth with falsehood	*Dissimulation de la vérité*	تلبيس

تمثيل	*Raisonnement par analogie, représentation, assimilation*	Reasoning by analogy, representation, assimilation
تمييز	*Distinction*	Distinction
تناقض	*Contradiction, antinomie*	Contradiction, antonymity
تنجيم	*Astrologie*	Astrology
تنزيه	*Exemption, abstraction, (rejet de tout attribut des créatures)*	Exemption, abstraction, (refusal of all attributes of creatures)
تنقيح المناط	*Syllogisme par analogie*	Syllogism by analogy
تهذيب	*Purification, raffinement*	Purification, refinement
تهنئة	*Félicitation, congratulation*	Felicitation, congratulation
تواتر	*Succession*	Succession
توبة	*Conversion, repentir*	Conversion, repentance
توحيد	*Monothéisme, union, unicité*	Monotheism, union, unicity
توسل	*Supplication, imploration*	Entreaty, supplication, beseeching
تولية	*Accès au pouvoir, avènement*	Ascending to the rank of ruler
تيمّم	*Lustration pulvérisée*	Pulverized lustration

ث

ثواب وعقاب	*Récompense et punition*	Reward and punishment

ج

جباة الأموال	*Percepteurs des finances*	Collector of taxes
جبت	*Sorcellerie, magie*	Witchcraft, magic
جبر	*Contrainte, pression, coercition*	Constraint, compulsion, coercion
جدلي	*Dialectique*	Dialectical
جرح وتعديل	*Dénigrement et justification*	Denigration and adjustment or regulation
جزء	*Partie, fraction*	Part, fraction
جزئيات	*Particulières*	Particulars
جزية	*Tribut, capitation, taxe*	Tribute, capitation, tax

Body, organism	*Corps, organisme*	جسم
Reward, allowance, factorage	*Récompense, allocation, indemnité*	جعالة
The sum, the set	*La somme, l'ensemble*	جملة
Genus, species	*Genre, espèce*	جنس
General genus	*Genre général*	جنس عام
Genus and specific difference	*Genre et différence spécifique*	جنس وفصل
Holy war, struggle against desires	*Guerre sainte, lutte contre les désirs*	جهاد
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Complex ignorance	*Ignorance complexe*	جهل مركّب
Supreme substances	*Substances suprêmes*	جواهر عالية
Substance, essence	*Substance, essence*	جوهر
Atom, indivisible part	*Atome, partie indivisible*	جوهر فرد

ح

The created, contingent	*Créé, contingent*	حادث
Love	*Amour*	حب
Pilgrimage	*Pèlerinage*	حج
Proof, argument	*Preuve, argument*	حجة
Term, definition	*Terme, définition*	حد
Middle term	*Moyen terme*	حد أوسط
Universal and proper definition	*Définition universelle et propre*	حد تام
Real and true definition	*Définition vraie et réelle*	حد حقيقي
Definition, terminology	*Définition, terminologie*	حد العلم
Term	*Terme*	حد لفظي
Intuition	*Intuition*	حدس
Intuitive	*Intuitif*	حدسي
Intuitive propositions	*Propositions intuitives*	حدسيات
Creation, appearance	*Création, apparition*	حدوث
Definitions, terms, limits	*Définitions, termes, limites*	حدود
Hadith (prophetic tradition)	*Hadith (tradition du Prophète)*	حديث
Forbidden, prohibited	*Défendu, illicite*	حرام

War	*Guerre*	حرب
Letter, phoneme	*Lettre, phonème*	حرف
Movements	*Mouvements*	حركات
Motion, movement	*Motion, mouvement*	حركة
The sanctuary (region of Mekka), the sacred place	*Enceinte sacrée du temple de la Mecque, endroit sacré*	حرم
Letters, particles	*Lettres, particules*	حروف
Coordinating conjunctions	*Conjonctions de coordination*	حروف العطف
Sadness, grief	*Chagrin, tristesse*	حزن
Sense, sensation	*Sens, sensation*	حس
Religious function, recompense	*Fonction religieuse, récompense*	حِسْبَة
Envy	*Envie*	حسد
An acceptable Hadith	*Tradition acceptable*	حسن
Goodness of act	*Pertinence de l'acte*	حسن الفعل
Goodness and nastiness	*Bonté et méchanceté*	حسن وقبح
Sensible objects	*Objets sensibles*	حسّيات
Hashish, cannabis	*Haschisch, cannabis*	حشيشة
Truth, reality, right, certainty	*Vérité, réalité, droit, certitude*	حق
The true things, realities, axioms	*Vérités, évidences, axiomes*	حقائق
Rights	*Droits*	حقوق
Judgment, verdict, attribution	*Jugement, verdict, attribution*	حكم
Oath, taking the oath	*Serment, prestation de serment*	حلف
Incarnation, pantheism	*Incarnation, panthéisme*	حلول
Pantheism	*Panthéisme*	حلولية
Praise, thanking	*Reconnaissance, louange, remerciement*	حمد
The orthodox, true religion	*Orthodoxie dans l'Islam*	حنيف
Transference of a debt to a third	*Transfert d'une créance sur un tiers*	حوالة
Decency	*Pudeur, décence*	حياء
Life	*Vie, existence*	حياة
Space, area, surface, locus	*Espace, étendue, surface, lieu*	حيّز
Animal	*Animal*	حيوان

خ

Marvellous, supernatural	*Merveilleux, prodigieux*	خارق
Particular	*Particulier*	خاص
Information, attribute, predicate	*Information, attribut, prédicat*	خبر
Hadith narrated by one reference	*Hadith raconté par une référence*	خبر رواه واحد
Particular	*Particulier*	خصوص
Discourse, speech	*Discours, sermon*	خطاب
Rhetoric	*Rhétorique*	خطابة
Vacuum, space	*Vide, espace*	خلاء
Caliphate	*Califat*	خلافة
Divorce (in return for a monetary compensation to be paid by the wife to the husband)	*Divorce (en retour d'une compensation financière payée par la femme au mari)*	خلع
Creation	*Création*	خلق
Successors of the Prophet, Caliph	*Successeurs de Mohamet, Calife*	خليفة
Extraordinaries, supernaturals	*Faits extraordinaires, surnaturels*	خوارق

د

Signifier, proof	*Signifiant, preuve*	دال
Invocation, prayer, call	*Invocation, prière, appel*	دعاء
Significance of term	*Signification du terme*	دلالة اللفظ
Proof, sign, argument	*Preuve, signe, argument*	دليل
A proof of the reason	*Preuve de la raison*	دليل العقل
Cycle, period	*Cycle, période*	دور
Circular argumentation, proof	*Argumentation circulaire, preuve*	دوران
Religion	*Religion*	دين
Islamic religion	*Religion de l'Islam*	دين الإسلام

ذ

Essence, substance, the self	*Essence, substance, le soi*	ذات

Essence of God	*Essence de Dieu*	ذات الله تعالى
Particular, essential, subjective	*Particulier, essentiel, subjectif*	ذاتي
Remembering, mentioning	*Souvenir, mention*	ذكر

ر

Vision	*Vision*	رؤية
Perception of God	*Vision de Dieu*	رؤية الله
Vision of the Prophet	*Vision du Prophète*	رؤية النبي
Governor	*Gouverneur*	راعٍ
Al-Rafidda (sect)	*AL-Rafidda (secte)*	رافضة
God	*Dieu*	الرب
Excess, surplus, usury	*Excédent, surplus, usure*	ربا
Resources, provisions, fortunes, subsistence	*Ressources, fortunes, vivres, subsistance*	رزْق
Apostles, messengers	*Apôtres, messagers*	رسل
Prophet, messenger	*Prophète, messager*	رسول
Humidity	*Humidité*	رطوبة
Governed people, subjects	*Patronnés, gouvernés, sujets*	رعيّة
Kneeling, genuflection	*Agenouillement, génuflexion*	ركوع
Narration of Hadith	*Narration du Hadith*	رواية الحديث
Spirit, soul	*Esprit, âme*	روح

ز

Alms tax, charity tax, purity, dime	*Taxe, aumône, pureté, dîme*	زكاة
Time	*Temps*	زمان
Heretic, manichean, unbeliever	*Hérétique, manichéen, incroyant*	زنديق
Asceticism, piety, abnegation	*Ascétisme, piété, renoncement*	زهد
Visiting the grave of the Prophet	*Visite du tombeau du Prophète*	زيارة قبر النبي

س

Cause, motive	*Cause, motif*	سبب
Sondage and division, dilemma	*Sondage et division, dilemme*	سبر وتقسيم
Magic, witchcraft	*Magie, sorcellerie*	سحر
Generosity	*Générosité*	سخاء
Happiness	*Bonheur*	سعادة
Price, rate, quotation	*Prix, valeur, cours*	سِعْر
Journey, travel	*Voyage, départ, déplacement*	سفر
Sophism	*Sophisme*	سفسفطة
Stillness, immobility	*Inertie, immobilité*	سكون
Sultan, emperor, authority	*Sultan, empereur, autorité*	سلطان
Spiritual audition, spiritual concert	*Audition spirituelle, concert spirituel*	سماع
Spiritual concert	*Concert spirituel*	سماع المكاء والتصدية
Road, religion, divine law, tradition of the Prophet	*Chemin, religion, loi religieuse, tradition du Prophète*	سنّة
Politics	*Politique*	سياسة
Religious politics	*Politique religieuse*	سياسة دينيّة

ش

Courage	*Courage*	شجاعة
Person, individual	*Personne, individu*	شخص
Evil	*Mal*	شر
Condition	*Condition*	شرط
Hypothetical conjunctive	*Hypothétique conjonctif (modus ponendo-ponens)*	شرطي متصل
Hypothetical disjunctive	*Hypothétique disjonctif (modus tollendo-ponens et ponendo-tollens)*	شرطي منفصل
Religious law, divine law	*Loi religieuse, droit musulman*	شرع
Way	*Chemin*	شرعة
Polytheism, idolatry	*Polythéisme, idolâtrie*	شرك

Society, association, contract	*Société, association, contrat*	شركة
Poetic	*Poétique*	شعري
Intercession, mediation	*Intercession, médiation*	شفاعة
Preemption, priority	*Préemption, priorité*	شفعة في عقار
Month (Calendar)	*Mois solaire*	شهر شمسي
Thing, object, fact	*Chose, objet, fait*	شيء
Chiefs, guides	*Chefs, guides*	شيوخ

ص

Patience, endurance, spiritual power	*Patience, endurance, force de l'âme*	صبر
Contentment	*Résignation, patience*	صبر جميل
Truth, veracity	*Vérité, véracité*	صدق
Legal alms, charity, dole	*Aumône, charité, indemnité*	صدقة
Orthodox path	*Voie orthodoxe*	صراط مستقيم
Qualities, attributes	*Qualités, attributs*	صفات
Proper attributes, essential attributes	*Attributs propres*	صفات ذاتية
Attributes of God	*Attributs de Dieu*	صفات الرب
Intrinsic attributes	*Attributs intrinsèques*	صفات لازمة
Common attributes	*Attributs communs*	صفات مشتركة
Gracious forgiveness	*Pardon courtois*	صفح جميل
Prayer	*Prière*	صلاة
Probity, piety, integrity	*Probité, piété, intégrité*	صلاح
Form, figure, image	*Forme, figure, image*	صورة
Mysticism, sufism	*Mysticisme, soufisme*	صوفية
Forms	*Formes*	صيغ
Grammatical form, form	*Forme grammaticale, forme*	صيغة

ض

Aberration, distraction	*Aberration, égarement*	ضلال

ط

Obedience, submission	*Obéissance, soumission*	طاعة
Idol	*Idole*	طاغوت
Nature, character	*Nature, caractère*	طبيعة
Natural	*Naturelle*	طبيعية
Inherence, correlation	*Inhérence, corrélation*	طرد
Inherence and exclusion	*Inhérence et exclusion*	طرد وعكس
Ways of science	*Voies du savoir*	طرق العلم
Divorce	*Divorce*	طلاق
Procession, circumambulation	*Procession, cortège*	طواف
Evil omen	*Mauvais augure*	طيرة

ظ

Unjust	*Injuste, inique*	ظالم
Wronging, injustice, oppression	*Iniquité, injustice, oppression*	ظلم
Appearance and manifestation	*Apparence et manifestation*	ظهور وتجلي

ع

Just, impartial	*Juste, impartial, équitable*	عادل
Outlaw, one who defies religious unanimity	*Rebelle, musulmans révoltés contre l'Imam*	عادي
Connoisseur, initiated	*Connaisseur, initié*	عارف
Disobedient	*Désobéissant*	عاص
World, universe, cosmos	*Monde, univers, cosmos*	عالم
The tabernacle of Angels	*Le tabernacle des Anges*	عالم الملكوت
General	*Général*	عام
General and particular	*Général et particulier*	عام وخاص
Worshipping, devoutness	*Adoration, dévotion*	عبادة
Man, human being	*Homme, être humain*	عبد
Slavery, bondage	*Esclavage, servage*	عبودية

عدالة	*Justice, équité*	Justice, equity
عداوة	*Hostilité, animosité*	Enmity, animosity
عدد	*Nombre, chiffre*	Number, numeral
عدل	*Justice*	Justice, fairness
عدم	*Néant, non-être*	Nothingness, non-being
عدم عكس	*Sans effet*	Without effect
عرش	*Trône*	Throne
عرضي	*Accidentel*	Accidental
عرية	*Prêt, emprunt*	Loan
عريف	*Moniteur*	Monitor
عزة	*Gloire et puissance, honneur*	Glory and power, honour
عُشْر	*Dîme, dixième partie*	Tithe, one tenth
عصمة	*Infaillibilité, vertu, chasteté*	Infallibility, virtue, chastity
عصمة الأنبياء	*Infaillibilité des Prophètes*	Infallibility of Prophets
عَطاء	*Don*	Giving
عقل	*Raison, intellect*	Reason, intellect
عقل فعّال	*Intellect agent*	Agent intellect
عقل الكل	*Raison cosmique*	Cosmic reason
عقل كلي	*Raison universelle (logos)*	Universal reason (logos)
عقوبات	*Châtiments, punitions*	Penalties, punishments
عقود	*Accords, contrats, liens*	Contracts, agreements
عقول	*Intellects*	Intellects
عقيدة	*Idéologie, dogme*	Ideology, dogma
عكس	*Contraire, inversion*	Contrary, reverse
علامة	*Marque, signe*	Mark, sign
علة	*Cause*	Cause
علة غائية	*Cause finale*	Purposeful cause
علة فاعلة	*Cause efficiente, agente*	Efficient, effective cause
علة مناسبة	*Cause conventionnelle*	Conventional cause
علل	*Causes*	Causes
علل عقلية وشرعية	*Causes rationnelles et juridiques*	Rational and juridical causes

Knowledge, science, understanding	*Savoir, science, connaissance*	علم
Intelligible knowledge	*Savoir intelligible*	علم أعلى
Divinity science	*La théodicée*	علم إلّهي
Knowledge by obligation	*Savoir impératif*	علم بالاضطرار
Knowledge of religion	*Connaissance de la religion*	علم بالدين
Noesis	*Noesis*	علم بالشيء
Knowledge of universal proposition	*Connaissance de la proposition universelle*	علم بالقضية الكلية
Arithmetic	*Arithmétique*	علم الحساب
Necessary knowledge	*Savoir nécessaire*	علم ضروري
Natural science	*Science naturelle*	علم طبيعي
Universal science	*Science universelle*	علم كلي
Geometry	*Géométrie*	علم الهندسة
Sciences	*Sciences*	علوم
Rational knowledge	*Connaissances rationnelles*	علوم عقلية
Certain knowledge	*Connaissances certaines*	علوم يقينية
Minor pilgrimage to (Mecca), omra	*Visite des lieux saints*	عمرة
Action, act	*Action, acte*	عمل
Good deed	*Bonne action*	عمل صالح
Generality, universality	*Généralité, universalité*	عموم
The self, essence	*Soi-même, essence*	عين

غ

Absent, abstract	*Absent, abstrait*	غائب
Chief of darkness	*Homme des ténèbres*	غاسق
Extorter	*Usurpateur*	غاصب
Risk, peril	*Risque, péril*	غرر
Exaggeration, excess	*Exagération, excès*	غلو
Produces, harvests	*Denrées, récoltes*	غلول
Richness	*Richesse, opulence*	غنى
Booty, spoils	*Butin, trophée*	غنيمة

غوث	*Secours*	Succor
غي	*Erreur, aberration*	Error, aberration
غيب	*Inconnaissable, invisible*	Unknown, invisible

ف

فاعل	*Agent, efficient*	Agent, efficient
فتوة	*Jeunesse, noblesse, magnanimité*	Youth, nobleness, magnanimity
فرع	*Branche, conséquence d'un principe*	Branch, consequence of a principle
فرقة	*Séparation*	Separation
فسخ	*Annulation, dissolution*	Cancelling, dissolution
فصل	*Différence spécifique*	Specific difference
فضائل	*Vertus*	Virtues
فطرة	*Nature, instinct*	Nature, instinct
فعل	*Action, acte*	Action, deed, act
فعل إختياري	*Acte optionnel*	Optional act
فعل حادث	*Acte créé*	Created act
فعل قديم	*Acte éternel*	Eternal act
فقر	*Pauvreté, indigence*	Poverty, indigence
فقراء	*Pauvres*	Poors
فقه أكبر	*Théologie*	Theology
فناء	*Anéantissement, fusion mystique*	Annihilation, mystical fusion
فَيْء	*Taxation, tribut, imposition*	Taxation, tribute, imposition

ق

قاضٍ	*Juge*	Judge
قبح	*Laideur, méchanceté, insolence*	Ugliness, nastiness, insolence
قتال الكفار	*Lutte des hérétiques*	Fighting the disbelievers
قتل	*Meurtre, tuerie, homicide*	Killing
قدر	*Destin, fatalité*	Destiny, fate
قدرة	*Pouvoir, capacité, aptitude*	Power, capability, capacity

Necessary ability	*Aptitude nécessaire*	قدرة مستلزمة
Conditional ability	*Aptitude conditionnelle*	قدرة مشروطة
Quadariyyat (sect), doctrine of free will	*Quadariyya (secte), doctrine du libre-arbitre*	قدرية
Eternity, anteriority	*Éternité, antériorité*	قدم
Eternity of the world	*Éternité du monde*	قدم العالم
Eternal, the First	*Éternel, le Premier*	قديم
Reading, recitation (of Koran)	*Lecture, récitation (du Coran)*	قراءة
The Koran	*Le Coran*	القرآن
Loan, advance	*Emprunt, prêt*	قرض
Distributors	*Distributeurs*	قُسّام
Compulsory, forcibly	*Obligatoire, de force*	قسرية
Intention	*Intention*	قصد
Accomplishment, execution	*Accomplissement, exécution*	قضاء
Judges	*Juges*	قضاة
Propositions	*Propositions*	قضايا
Universal propositions	*Propositions universelles*	قضايا كلية
Certain propositions	*Propositions certaines*	قضايا يقينية
Universal proposition	*Proposition universelle*	قضية كلية
Pole, master in sufism	*Pôle, chef soufi*	قطب
Convincing	*Convaincant*	قطعي
Heart, essence	*Coeur, essence*	قلب
Pen	*Crayon*	قلم
Power, strength, force	*Puissance, force*	قوّة
Saying, speech	*Propos, discours*	قول
Syllogism	*Syllogisme*	قياس
Disjunctive syllogism	*Syllogisme disjonctif*	قياس استثنائي
Conjunctive syllogism	*Syllogisme conjonctif*	قياس اقتراني
Demonstrative syllogism	*Syllogisme démonstratif*	قياس برهاني
Reasoning by analogy	*Raisonnement par analogie*	قياس التمثيل
Categorical syllogism	*Syllogisme catégorique*	قياس حملي
Rhetorical syllogism	*Syllogisme rhétorique*	قياس خطابي

Syllogism of the cause	*Syllogisme par la cause*	قياس العلة
Universal syllogism	*Syllogisme universel*	قياس كلي
Logical syllogism	*Syllogisme logique*	قياس منطقي

ك

Renegade, apostate	*Renégat, apostat*	كافر، مرتد
Untruths, lies	*Mensonges, faussetés*	كذب
Thaumaturgies (wonders)	*Thaumaturgies*	كرامات
Charismata of holy men	*Charisme des élus*	كرامات الأولياء
Miracle, exceptional favour	*Miracle, faveur exceptionnelle*	كرامة
Acquisition, gain, earning	*Acquisition, gain*	كسب
Infidelity, atheism	*Infidélité, athéisme*	كفر
All, universal	*Tout, universel*	كل
Talk, speech, speaking, discourse	*Parole, propos, dire, discours*	كلام
God's word	*Parole de Dieu*	كلام الله
Word, verb, logo	*Mot, verbe, logo*	كلمة
General, universal	*Général, universel*	كلي
Natural universal	*Universel naturel*	كلي طبيعي
Rational universal	*Universel rationnel*	كلي عقلي
Universals	*Universaux*	كليات
Continuous or discontinuous quantity	*Quantité continue ou discontinue*	كم متصل أو منفصل
Quantity	*Quantité*	كمية
Be, creation	*Être, création*	كن
Alchemy, chemistry	*Alchimie, chimie*	كيمياء

ل

Agnosticism	*Agnosticisme*	لا أدرية
Consequent, necessary, inherent	*Conséquent, nécessaire, inhérent*	لازم
Concomitant of quiddity	*Concomitant à la quiddité*	لازم الماهية

Dress, clothes	*Vêtement*	لباس
Enjoyment, pleasure	*Jouissance, plaisir*	لذة
Necessity, exigency, implication	*Nécessité, implication*	لزوم
Pronunciation, articulation, term	*Prononciation, articulation, terme*	لفظ
Requirements	*Exigences*	لوازم
Divine tablet, preserved tablet	*Table divine, table préservée*	لوح محفوظ

م

Fraternity, union	*Fraternité, amitié, union*	مؤاخاة
Agent, efficient	*Agent, efficient*	مؤثر
Quid? what is it?	*Quid? Qui est-ce?*	ما هو
Matter, substance	*Matière, substance*	مادة
Taxation, tribute, imposition	*Taxation, tribut, imposition*	مال الفَيْء
Inhibitive, prohibitive, preventive	*Préventif, prohibitif, entrave*	مانع
Conjunctive negation	*Négation conjonctive*	مانعة الجمع
Quiddity, essence	*Quiddité, essence*	ماهية
Quiddity, essence of things	*Quiddité de la chose*	ماهية الشيء
Permissibles, lawful, licit	*Permis, licite*	مباحات
Mobahiyya (sect)	*Mobahiyya (secte)*	مباحية
Heretic, offender	*Hérétique*	مُبْتَدِع
Messenger	*Messager*	مبين
Localized	*Localisé*	متحيّز
Imaginations, fictions	*Imaginations, fictions*	متخيّلات
Similar, alike	*Ressemblant, semblable*	متشابه
Analogous	*Analogues*	متشابهة
Contraries	*Contraires*	متضادان
Contradictory	*Contradictoire*	متضادة
Moutakallimoun (theologians)	*Mutakallimun (théologiens)*	متكلمون
Ideals, analogous, identical	*Idées, analogue, identique*	مثل
Platonic ideals	*Idées platoniciennes*	مُثل أفلاطونية
Data of experience	*Données de l'expérience*	مجربات

مجموع	*Ensemble, somme, réunion*	Unity, sum, gathering
مجوس	*Mage*	Magi
محبة	*Amour, affection*	Love, affection
مُحدَث	*Créé*	Created
محدود	*Limité, défini*	Limited, definite
محرم	*Défendu, illicite*	Forbidden, illicit
محرمات بالصهر	*Inceste*	Incest
محرمات بالنسب	*Inceste*	Incest
محكم	*Complet, précis, exact*	Thorough, precise, exact
مخاطبة	*Discussion, échange*	Discussion, exchange, talk
مدلول	*Signifié*	Signified
مدنيّ	*Civilisé*	Civilized
مذهب الرافضة	*Doctrine de la secte (Rafidda)*	Doctrine of the (Rafidda) sect
مرسل	*Tradition prophétique où manque un des narrateurs*	Prophetic tradition where one of the narrators is missing
مركّب	*Complexe, composé*	Complex, compound
مريد	*Novice, aspirant, disciple*	Novice, adherent, disciple
مُزارعة	*Affermage, métayage*	Share cropping, crop sharing
مساجد	*Mosquées*	Mosques
مساكين	*Pauvres, misérables, nécessiteux*	Poors, miserables, helpless
مساواة	*Égalité, équivalence*	Equality, equivalence
مستدل	*Hommes doués d'intelligence*	The wise and knowledgeable men
مسمى	*Défini, déterminé*	Defined, given
مشاركة	*Participation*	Participation
مشاهد	*Pierres tombales*	Tombstones, gravestones
مشاهدات	*Contemplations imaginatives*	Imaginative contemplations
مشبّهة	*Secte qui professe l'anthropomorphisme*	Anthropomorphist (sect)
مشترك	*Commun, réciproque, mutuel*	Common, shared, joint
مشهورات	*Conventionnels*	Conventionals
مضاربة	*Spéculation, concurrence, échange*	Speculation, competition, exchange
مطالب إلهية	*Requêtes divines*	Divinely requests

Absolute, general, categorical	*Absolu, général, catégorique*	مطلق
Iniquities	*Iniquités*	مظالم
With	*Avec*	مع
Opposition	*Opposition*	معارضة
Meanings, concepts	*Sens, concepts*	معانٍ
Meanings of the Koran	*Sens du Coran*	معاني القرآن
Miracle, supernatural	*Miracle, supra-naturel*	معجزة
Reason, intellect	*Raison, intellect*	معدن
Non-being	*Non-être*	معدوم
Knowledge	*Connaissance*	معرفة
Concepts, intelligibles	*Concepts, intelligibles*	معقولات
Effect, consequence	*Effet, conséquence*	معلول
Meaning, significance, concept	*Sens, signification, concept*	معنى
Concrete, determinate	*Concret, déterminé*	معيّن
Booty, spoil	*Butin, proie*	مَغْنَم
Transcendents	*Transcendants*	مفارقات
Combatants	*Combattants*	مُقاتِلة
Accepted, received propositions, premises	*Propositions, prémisses admises, reçues*	مقبولات
Follower of the right course	*Adepte du droit chemin*	مقتصد
Limited	*Limité*	مقيد خاص
Unveiling, apocalypse (Apocalupsis)	*Dévoilement, apocalypse (Apocalupsis)*	مكاشفة
Angels	*Anges, esprits célestes*	ملائكة
Atheists	*Athées*	ملاحدة
Imagination	*Imagination*	ملك
Faculty, aptitude	*Faculté, aptitude*	ملكة
Impossible	*Impossible*	ممتنع
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Probabilities	*Probabilités*	ممكنات
Fervent speech	*Oraison fervente*	مناجاة
Convenience, harmony	*Convenance, harmonie*	مناسبة

Cause	*Cause*	مناط الحكم
Benefits, utilities	*Bénéfices, utilités, bienfaits*	منافع
Hypocrites	*Imposteurs, hypocrites*	منافقون
Logic	*Logique*	منطق
Disjunctive proposition	*Proposition disjonctive*	منفصلة
Benefit	*Bénéfice, bienfait*	منفعة
Tradition without continuous reference to the Prophet	*Tradition prophétique mal enchaînée*	منقطع
Indefinite proposition	*Proposition indéfinie*	مهملة
Syllogism's premises	*Prémisses du syllogisme*	مواد القياس
Premises of demonstrative syllogism	*Prémisses du syllogisme démonstratif*	مواد القياس البرهاني
Affirmative, positive	*Affirmatif, positif*	موجب
To be, being	*Être, l'être*	موجود
Cordiality, intimacy	*Cordialité, intimité*	مودة
Subject	*Sujet, décrit*	موصوف
Criterion	*Critère*	ميزان
Gambling	*Jeu*	ميسر

ن

People, mankind	*Gens, humains*	ناس
Reasonable, speaker	*Raisonnable, locuteur*	ناطق
Supererogatory work	*Oeuvre surérogatoire*	نافلة
Prophecy	*Prophétie*	نبوّة
Prophet	*Prophète*	نبي
Conclusion	*Conclusion*	نتيجة
Nobles, chosen, reformers	*Nobles, élus, réformateurs*	نجباء
Excitation, connivance	*Excitation, connivence*	نجش
Voluntary good action	*Bienfaisance volontaire*	ندب
Vow	*Voeu*	نذر
Annulment, nullification	*Annulation*	نسخ

Delay of payment	*Délai accordé à un débiteur, moratoire*	نسيئة
Texts, scripts, letters	*Textes, écritures, lettres*	نصوص
Consideration, reflection, reasoning	*Considération, réflexion, raisonnement*	نظر
Theoretical	*Théorétique*	نظري
Hypocrisy	*Hypocrisie*	نفاق أصغر
Soul, spirit	*Âme, esprit*	نفس
Universal soul	*Âme universelle*	نفس كلي
Reasonable soul	*Âme raisonnable*	نفس ناطقة
Usefulness	*Utilité*	نفع
Spoils, booty, surplus	*Butin, surplus*	نَفْل
Categories of Saints	*Catégories de Saints*	نقباء
Transmission, transcription	*Transmission, transcription*	نقل
Chief, head	*Chef*	نقيب
Contradictories	*Contradictoires*	نقيضان
Marriage, contract of marriage	*Mariage, contrat de mariage*	نكاح
Temporary pleasure marriage	*Mariage de jouissance*	نكاح المتعة
Undetermined, indefinite noun	*Indéterminé, nom indéfini*	نكرة
Plundering, looting	*Pillage*	نهْبة
Prohibition, forbidding	*Prohibition, interdiction*	نهي
Light	*Lumière*	نور
Species	*Espèce*	نوع
Intention, purpose	*Intention, dessein*	نيّة

هـ

Dignified abandonment	*Digne abandon*	هجر جميل
Abandonment, leaving	*Abandon, délaissement*	هجران
Good and right direction	*Bonne direction*	هدى
Gift, donation, present	*Don, cadeau, présent*	هدية
Crescent	*Croissant*	هلال
Identical, the same	*Identique, le même*	هو هو
Hyle, matter	*Hylé, matière*	هيولى

و

واجب	*Devoir, obligation, nécessaire*	Duty, obligation, necessary
واجب بذاته	*L'être en soi*	Necessary in itself
واجب الوجود	*L'être nécessaire, Dieu*	Necessary being, God
وارِث	*Héritier*	Heir
واسطة	*Intermédiaire, moyen*	Intermediary, means
والٍ	*Gouverneur*	Governor
وجوب	*Nécessité, obligation*	Necessity, obligation
وجود	*Être, existence*	Being, existence
وحدانية	*Unicité*	Unicity, uniqueness
ورع، مشروع	*Piété, dévotion*	Piety, devoutness
وسائط	*Médiations*	Mediations
وسط	*Moyen*	Means
وسيلة	*Moyen, voie*	Mean, way
وصية	*Testament, legs*	Will, legacy
وكالة	*Procuration, mandat*	Procuration, mandate
وكيل	*Avoué, représentant*	Attorney, representative
ولاة	*Gouverneurs*	Governors
ولاة الأموال	*Préfets des finances*	Governors of the money
ولاة الأمور	*Préfets des affaires*	Governors of the affairs
ولاية	*Garde*	Custodianship
وليّ	*Gouverneur, soutien*	Governor, supporter
وليّ الأمر	*Détenteur de l'autorité*	One charged with authority
وهم وخيال	*Illusion et imagination*	Illusion and imagination
وهميات	*Fausses prémisses, prémisses doxiques*	False premises, doxical premises

ي

يقين	*Certitude, assurance*	Certainty, certitude
يمين	*Serment*	Oath

مسند المصطلحات
انكليزي - فرنسي - عربي

A

Abandonment, leaving	*Abandon, délaissement*	هجران
Aberration, distraction	*Aberration, égarement*	ضلال
Absent, abstract	*Absent, abstrait*	غائب
Absolute, general, categorical	*Absolu, général, catégorique*	مطلق
Absolute meaning	*Au sens absolu*	إطلاق
Absolute numbers	*Nombres nombrants*	أعداد مجرّدة
An acceptable Hadith	*Tradition acceptable*	حسن
Accepted, received propositions, premises	*Propositions, prémisses admises, reçues*	مقبولات
Accidental	*Accidentel*	عرضي
Accomplishment, execution	*Accomplissement, exécution*	قضاء
Acquisition, gain, earning	*Acquisition, gain*	كسب
Action, act	*Action, acte*	عمل
Action, deed, act	*Action, acte*	فعل
Acts	*Actes*	أفعال
Acts of God	*Actes de Dieu*	أفعال اللّه
Acts of the servitors	*Actes des serviteurs*	أفعال العباد
Affirmative, positive	*Affirmatif, positif*	موجب
Agent, efficient	*Agent, efficient*	فاعل
Agent, efficient	*Agent, efficient*	مؤثر
Agent intellect	*Intellect agent*	عقل فعّال
Agnosticism	*Agnosticisme*	لا أدرية
Agreement, unanimous, consensus	*Accord, unanimité, consensus*	إجماع
Al-Rafidda (sect)	*AL-Rafidda (secte)*	رافضة
Alchemy, chemistry	*Alchimie, chimie*	كيمياء

All, universal	*Tout, universel*	كل
Alms tax, charity tax, purity, dime	*Taxe, aumône, pureté, dîme*	زكاة
Alteration	*Altération*	تحريف
Analogous	*Analogues*	متشابهة
Angels	*Anges, esprits célestes*	ملائكة
Animal	*Animal*	حيوان
Annihilation, mystical fusion	*Anéantissement, fusion mystique*	فناء
Annulment, nullification	*Annulation*	نسخ
Antecedent judgment	*Jugement basé sur un antécédent*	استصحاب
Anteriority, precedence	*Antériorité, priorité*	تقدّم
Anthropomorphist (sect)	*Secte qui professe l'anthropomorphisme*	مشبّهة
Apostles, messengers	*Apôtres, messagers*	رسل
Appearance and manifestation	*Apparence et manifestation*	ظهور وتجلي
Appreciation, approbation	*Appréciation, approbation*	استحسان
Arithmetic	*Arithmétique*	علم الحساب
Ascending to the rank of ruler	*Accès au pouvoir, avènement*	تولية
Asceticism, piety, abnegation	*Ascétisme, piété, renoncement*	زهد
Assent	*Assentiment*	تصديق
Astrology	*Astrologie*	تنجيم
Atheism, apostasy	*Athéisme, apostasie*	إلحاد
Atheism, heresy	*Athéisme, hérésie, hétérodoxie*	بدعة
Atheists	*Athées*	ملاحدة
Atom, indivisible part	*Atome, partie indivisible*	جوهر فرد
Attorney, representative	*Avoué, représentant*	وكيل
Attributes of God	*Attributs de Dieu*	صفات الرب
Auditory proofs	*Preuves par ouï-dire*	أدلة سمعية
Axioms	*Axiomes*	أوليات
Axioms	*Axiomes*	بديهيات

B

Be, creation	*Être, création*	كن

Being, existence	*Être, existence*	وجود
Belief, opinion	*Croyance, opinion*	اعتقاد
Benefactors	*Bienfaiteurs*	أصحاب اليمين
Benefactors, the chosen	*Les bienfaiteurs, les élus*	أبرار
Benefit	*Bénéfice, bienfait*	منفعة
Benefits, utilities	*Bénéfices, utilités, bienfaits*	منافع
Blessing, benefaction, grace	*Bénédiction, grâce*	آلاء
Body, organism	*Corps, organisme*	جسم
Booty, spoil	*Butin, proie*	مَغْنَم
Booty, spoils	*Butin, trophée*	غنيمة
Branch, consequence of a principle	*Branche, conséquence d'un principe*	فرع

C

Caliphate	*Califat*	خلافة
Cancelling, dissolution	*Annulation, dissolution*	فسخ
Categorical syllogism	*Syllogisme catégorique*	قياس حملي
Categories of Saints	*Catégories de Saints*	نقباء
Causal demonstration	*Démonstration par la cause, démonstration propter quia*	برهان علة
Cause	*Cause*	علة
Cause	*Cause*	مناط الحكم
Cause, motive	*Cause, motif*	سبب
Causes	*Causes*	علل
Causes, motives, reasons	*Causes, motifs, raisons*	أسباب
Certain knowledge	*Connaissances certaines*	علوم يقينية
Certain propositions	*Propositions certaines*	قضايا يقينية
Certainty, certitude	*Certitude, assurance*	يقين
Change, transformation	*Changement, transformation, modification*	تغيّر
Charismata of holy men	*Charisme des élus*	كرامات الأولياء
Charity, good deeds, beneficence	*Charité, obligeance, bienfaisance*	إحسان
Cheating, swindle	*Fraude, escroquerie*	تدليس

Chief, head	*Chef*	نقيب
Chief of darkness	*Homme des ténèbres*	غاسق
Chiefs, guides	*Chefs, guides*	شيوخ
Circular argumentation, proof	*Argumentation circulaire, preuve*	دوران
Civilized	*Civilisé*	مدني
Civilized man	*Homme civilisé*	إنسان مدني
Clothing the truth with falsehood	*Dissimulation de la vérité*	تلبيس
Collector of taxes	*Percepteurs des finances*	جباة الأموال
Combatants	*Combattants*	مُقاتِلة
Commitment to Islamic law (Sharia)	*Adhésion à la loi islamique*	التزام الشريعة
Common attributes	*Attributs communs*	صفات مشتركة
Common, shared, joint	*Commun, réciproque, mutuel*	مشترك
Complex, compound	*Complexe, composé*	مركّب
Complex ignorance	*Ignorance complexe*	جهل مركّب
Composition, synthesis	*Composition, synthèse*	تركيب
Compulsion towards religion	*Contrainte à croire*	إكراه على الدين
Compulsory, forcibly	*Obligatoire, de force*	قسرية
Conception, apprehension	*Conception, appréhension, représentation*	تصور
Conceptions	*Conceptions, appréhensions*	تصورات
Concepts, intelligibles	*Concepts, intelligibles*	معقولات
Conclusion	*Conclusion*	نتيجة
Concomitant of quiddity	*Concomitant à la quiddité*	لازم الماهية
Concordance, correlation	*Concordance, corrélation*	تلازم
Concrete and existing things	*Choses concrètes et réelles*	أعيان
Concrete, determinate	*Concret, déterminé*	معيّن
Condition	*Condition*	شرط
Conditional ability	*Aptitude conditionnelle*	قدرة مشروطة
Conjunctive negation	*Négation conjonctive*	مانعة الجمع
Conjunctive syllogism	*Syllogisme conjonctif*	قياس اقتراني
Connoisseur, initiated	*Connaisseur, initié*	عارف
Consequent, necessary, inherent	*Conséquent, nécessaire, inhérent*	لازم

Consideration, reflection, reasoning	*Considération, réflexion, raisonnement*	نظر
Consignments, deposits	*Consignations, objets confiés en dépôt*	أمانات
Constraint, compulsion, coercion	*Contrainte, pression, coercition*	جبر
Contentment	*Résignation, patience*	صبر جميل
Continuous or discontinuous quantity	*Quantité continue ou discontinue*	كم متصل أو منفصل
Contracts, agreements	*Accords, contrats, liens*	عقود
Contradiction, antonymity	*Contradiction, antinomie*	تناقض
Contradiction, opposition	*Contradiction, opposition*	تضاد
Contradictories	*Contradictoires*	نقيضان
Contradictory	*Contradictoire*	متضادة
Contraries	*Contraires*	متضادان
Contrary, reverse	*Contraire, inversion*	عكس
Convenience, harmony	*Convenance, harmonie*	مناسبة
Conventional cause	*Cause conventionnelle*	علة مناسبة
Conventionals	*Conventionnels*	مشهورات
Conversion, repentance	*Conversion, repentir*	توبة
Convincing	*Convaincant*	قطعي
Cooperation, collaboration, synergy	*Coopération, collaboration, synergie, entraide*	تعاون
Coordinating conjunctions	*Conjonctions de coordination*	حروف العطف
Cordiality, intimacy	*Cordialité, intimité*	مودة
Cosmic reason	*Raison cosmique*	عقل الكل
Courage	*Courage*	شجاعة
Created	*Créé*	مُحدَث
Created act	*Acte créé*	فعل حادث
The created, contingent	*Créé, contingent*	حادث
Creation	*Création*	خلق
Creation, appearance	*Création, apparition*	حدوث
Creation, generation	*Création, génération*	إحداث
Creation, generation	*Création, génération*	تكوين
Creativity	*Créativité*	إبداع
Crescent	*Croissant*	هلال

Criterion	*Critère*	ميزان
Custodianship	*Garde*	ولاية
Cycle, period	*Cycle, période*	دور

D

Data of experience	*Données de l'expérience*	مجربات
Decency	*Pudeur, décence*	حياء
Defined, given	*Défini, déterminé*	مسمى
Definition	*Définition*	تعريف
Definition, determination	*Définition, détermination*	تحديد
Definitions, terms, limits	*Définitions, termes, limites*	حدود
Definition, terminology	*Définition, terminologie*	حد العلم
Delay of payment	*Délai accordé à un débiteur, moratoire*	نسيئة
Delegation, deputation	*Délégation, députation*	تفويض
Demonstrative syllogism	*Syllogisme démonstratif*	قياس برهاني
Denigration and adjustment or regulation	*Dénigrement et justification*	جرح وتعديل
Destiny, fate	*Destin, fatalité*	قدر
Determination, specification	*Détermination, spécification*	تعيين
Devilish states,malefic states	*États diaboliques, maléfiques*	أحوال شيطانية
Dialectical	*Dialectique*	جدلي
Dignified abandonment	*Digne abandon*	هجر جميل
Discourse, speech	*Discours, sermon*	خطاب
Discussion, exchange, talk	*Discussion, échange*	مخاطبة
Disjunctive proposition	*Proposition disjonctive*	منفصلة
Disjunctive syllogism	*Syllogisme disjonctif*	قياس استثنائي
Disobedient	*Désobéissant*	عاص
Distinction	*Distinction*	تمييز
Distributors	*Distributeurs*	قُسّام
Divine tablet, preserved tablet	*Table divine, table préservée*	لوح محفوظ
Divinely requests	*Requêtes divines*	مطالب إلهية

Divinity science	*La théodicée*	علم إلّهي
Division, apportionment	*Division, répartition*	تقسيم
Divorce	*Divorce*	طلاق
Divorce (in return for a monetary compensation to be paid by the wife to the husband)	*Divorce (en retour d'une compensation financière payée par la femme au mari)*	خلع
Doctrine of the (Rafidda) sect	*Doctrine de la secte (Rafidda)*	مذهب الرافضة
Dress, clothes	*Vêtement*	لباس
Duty, obligation, necessary	*Devoir, obligation, nécessaire*	واجب

E

Effect, consequence	*Effet, conséquence*	معلول
Effect, influence, impact	*Effet, influence, impact*	تأثير
Efficient, effective cause	*Cause efficiente, agente*	علة فاعلة
Elements, bodies	*Éléments, corps*	أجسام
Ellipsis, atheism	*Ellipse, athéisme*	تعطيل
Eloquence, rhetoric	*Éloquence, rhétorique*	بلاغة
Employee	*Employé*	أجير
Enjoin good and forbid evil	*Obligation de faire le bien et interdiction de faire le mal*	أمر بالمعروف ونهي عن المنكر
Enjoyment, pleasure	*Jouissance, plaisir*	لذة
Enmity, animosity	*Hostilité, animosité*	عداوة
Entreaty, supplication, beseeching	*Supplication, imploration*	توسل
Envy	*Envie*	حسد
Equality, equivalence	*Égalité, équivalence*	مساواة
Equivocal nouns	*Noms équivoques*	أسماء مشكّكة
Error, aberration	*Erreur, aberration*	غي
Esoteric	*Ésotérique*	باطن
Essence of God	*Essence de Dieu*	ذات الله تعالى
Essence, substance, the self	*Essence, substance, le soi*	ذات
Eternal act	*Acte éternel*	فعل قديم

Eternal, the First	*Éternel, le Premier*	قديم
Eternity, anteriority	*Éternité, antériorité*	قدم
Eternity of the world	*Éternité du monde*	قدم العالم
Evident proof, testimony	*Preuve évidente, témoignage*	بيّنة
Evil	*Mal*	شر
Evil omen	*Mauvais augure*	طيرة
Exaggeration, excess	*Exagération, excès*	غلو
Excess, surplus, usury	*Excédent, surplus, usure*	ربا
Excitation, connivance	*Excitation, connivence*	نجش
Exclusion, exception	*Exclusion, exception*	استثناء
Exemption, abstraction, (refusal of all attributes of creatures)	*Exemption, abstraction, (rejet de tout attribut des créatures)*	تنزيه
Experience	*Expérience*	تجربة
Explication, interpretation, exegesis	*Explication, interprétation, exégèse*	تفسير
Extorter	*Usurpateur*	غاصب
Extraordinaries, supernaturals	*Faits extraordinaires, surnaturels*	خوارق

F

Facts, proofs	*Faits, preuves*	أواسط
Faculty, aptitude	*Faculté, aptitude*	ملكة
Faith, belief	*Foi, croyance*	إيمان
Faith in fate	*Croyance en la fatalité*	إيمان بالقدر
Faith in God	*Croyance en Dieu*	إيمان بالله
Faithfulness, honesty, integrity	*Fidélité, honnêteté, intégrité*	أمانة
False premises, doxical premises	*Fausses prémisses, prémisses doxiques*	وهميات
Felicitation, congratulation	*Félicitation, congratulation*	تهنئة
Fervent speech	*Oraison fervente*	مناجاة
Fighting the disbelievers	*Lutte des hérétiques*	قتال الكفار
Follower of the right course	*Adepte du droit chemin*	مقتصد
Forbidden, illicit	*Défendu, illicite*	محرم
Forbidden, prohibited	*Défendu, illicite*	حرام

Form, figure, image	*Forme, figure, image*	صورة
Forms	*Formes*	صيغ
Fraternity, union	*Fraternité, amitié, union*	مؤاخاة
Friends of God	*Amis de Dieu*	أولياء اللّه

G

Gambling	*Jeu*	ميسر
General	*Général*	عام
General and particular	*Général et particulier*	عام وخاص
General genus	*Genre général*	جنس عام
General, universal	*Général, universel*	كلي
Generality, universality	*Généralité, universalité*	عموم
Generosity	*Générosité*	سخاء
Genus and specific difference	*Genre et différence spécifique*	جنس وفصل
Genus noun	*Nom générique*	اسم الجنس
Genus, species	*Genre, espèce*	جنس
Geometry	*Géométrie*	علم الهندسة
Gift, donation, present	*Don, cadeau, présent*	هدية
Giving	*Don*	عَطَاء
Glory and power, honour	*Gloire et puissance, honneur*	عزة
God	*Dieu*	اللّه
God	*Dieu*	الرب
God's will	*Volonté de Dieu*	إرادة اللّه
God's word	*Parole de Dieu*	كلام اللّه
Good deed	*Bonne action*	عمل صالح
Good and right direction	*Bonne direction*	هدى
Goodness and nastiness	*Bonté et méchanceté*	حسن وقبح
Goodness of act	*Pertinence de l'acte*	حسن الفعل
Governed people, subjects	*Patronnés, gouvernés, sujets*	رعيّة
Governor	*Gouverneur*	راع
Governor	*Gouverneur*	والٍ

Governor, supporter	*Gouverneur, soutien*	وليّ
Governors	*Gouverneurs*	ولاة
Governors of the affairs	*Préfets des affaires*	ولاة الأمور
Governors of the money	*Préfets des finances*	ولاة الأموال
Gracious forgiveness	*Pardon courtois*	صفح جميل
Grammatical analysis of the Koran	*Analyse grammaticale du Coran*	إعراب القرآن
Grammatical form, form	*Forme grammaticale, forme*	صيغة

H

Hadith narrated by one reference	*Hadith raconté par une référence*	خبر رواه واحد
Hadith (prophetic tradition)	*Hadith (tradition du Prophète)*	حديث
Happiness	*Bonheur*	سعادة
Hashish, cannabis	*Haschisch, cannabis*	حشيشة
Heart, essence	*Coeur, essence*	قلب
Heir	*Héritier*	وارِث
Heresies	*Hérésies*	بدع
Heretic, manichean, unbeliever	*Hérétique, manichéen, incroyant*	زنديق
Heretic, offender	*Hérétique*	مُبتَدِع
Holy war, struggle against desires	*Guerre sainte, lutte contre les désirs*	جهاد
Homonymy	*Homonymie*	اشتراك
Human being	*Homme*	إنسان
Humidity	*Humidité*	رطوبة
Hyle, matter	*Hylé, matière*	هيولى
Hypocrisy	*Hypocrisie*	نفاق أصغر
Hypocrites	*Imposteurs, hypocrites*	منافقون
Hypothetical conjunctive	*Hypothétique conjonctif (modus ponendo-ponens)*	شرطي متصل
Hypothetical disjunctive	*Hypothétique disjonctif (modus tollendo-ponens et ponendo-tollens)*	شرطي منفصل

I

Ideals, analogous, identical	*Idées, analogue, identique*	مثل
Identical, the same	*Identique, le même*	هو هو
Ideology, dogma	*Idéologie, dogme*	عقيدة
Idol	*Idole*	طاغوت
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Ijtihād, (independent judgment), jurisprudence	*Ijtihād, (jugement indépendant), jurisprudence*	إجتهاد
Illusion and imagination	*Illusion et imagination*	وهم وخيال
Imagination	*Imagination*	ملك
Imaginations, fictions	*Imaginations, fictions*	متخيّلات
Imaginative contemplations	*Contemplations imaginatives*	مشاهدات
Imam	*Imam*	إمام
Imamat	*Imamat*	إمامة
Imitation, a blind acceptation of a given assignment	*Imitation, acceptation aveugle d'un enseignement donné*	تقليد
Imperative, order	*Impératif, ordre*	أمر
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمن
Impossible	*Impossible*	ممتنع
Incarnation, pantheism	*Incarnation, panthéisme*	حلول
Incest	*Inceste*	محرمات بالصهر
Incest	*Inceste*	محرمات بالنسب
Indefinite proposition	*Proposition indéfinie*	مهملة
Induction, investigation	*Induction, investigation*	استقراء
Infallibility of Prophets	*Infaillibilité des Prophètes*	عصمة الأنبياء
Infallibility, virtue, chastity	*Infaillibilité, vertu, chasteté*	عصمة
Inference, research for proofs	*Inférence, recherche de preuves*	استدلال
Infidelity, atheism	*Infidélité, athéisme*	كفر
Information, attribute, predicate	*Information, attribut, prédicat*	خبر
Inherence and exclusion	*Inhérence et exclusion*	طرد وعكس
Inherence, correlation	*Inhérence, corrélation*	طرد

Inhibitive, prohibitive, preventive	*Préventif, prohibitif, entrave*	مانع
Iniquities	*Iniquités*	مظالم
Intellects	*Intellects*	عقول
Intelligible knowledge	*Savoir intelligible*	علم أعلى
Intelligible perception	*Perception intelligible*	إدراك عقلي
Intention	*Intention*	قصد
Intention, purpose	*Intention, dessein*	نيّة
Intercession, mediation	*Intercession, médiation*	شفاعة
Intermediary, means	*Intermédiaire, moyen*	واسطة
Interpretation, hermeneutics	*Interprétation, herméneutique*	تأويل
Intrinsic attributes	*Attributs intrinsèques*	صفات لازمة
Intuition	*Intuition*	حدس
Intuitive	*Intuitif*	حدسي
Intuitive propositions	*Propositions intuitives*	حدسيات
Invocation, prayer, call	*Invocation, prière, appel*	دعاء
Islam	*Islam*	إسلام
Islamic religion	*Religion de l'Islam*	دين الإسلام

J

Journey, travel	*Voyage, départ, déplacement*	سفر
Judge	*Juge*	قاضٍ
Judges	*Juges*	قضاة
Judgment, verdict, attribution	*Jugement, verdict, attribution*	حكْم
Juridical rules	*Règles juridiques*	أحكام شرعية
Just, impartial	*Juste, impartial, équitable*	عادل
Justice, equity	*Justice, équité*	عدالة
Justice, fairness	*Justice*	عدل

K

Killing	*Meurtre, tuerie, homicide*	قتل

Kneeling, genuflection	*Agenouillement, génuflexion*	ركوع
Knowledge	*Connaissance*	معرفة
Knowledge by obligation	*Savoir impératif*	علم بالاضطرار
Knowledge of religion	*Connaissance de la religion*	علم بالدين
Knowledge of universal proposition	*Connaissance de la proposition universelle*	علم بالقضية الكلية
Knowledge, science, understanding	*Savoir, science, connaissance*	علم
The Koran	*Le Coran*	القرآن

L

Lease, fee	*Loyer, bail*	إجارة
Legal alms, charity, dole	*Aumône, charité, indemnité*	صدقة
Letter, phoneme	*Lettre, phonème*	حرف
Letters, particles	*Lettres, particules*	حروف
Life	*Vie, existence*	حياة
Light	*Lumière*	نور
Limited	*Limité*	مقيد خاص
Limited, definite	*Limité, défini*	محدود
Loan	*Prêt, emprunt*	عرية
Loan, advance	*Emprunt, prêt*	قرض
Localized	*Localisé*	متحيّز
Logic	*Logique*	منطق
Logical syllogism	*Syllogisme logique*	قياس منطقي
Love	*Amour*	حب
Love, affection	*Amour, affection*	محبة

M

Magi	*Mage*	مجوس
Magic, witchcraft	*Magie, sorcellerie*	سحر
Magnates, poles	*Magnats, pôles*	أقطاب

Man, human being	*Homme, être humain*	عبد
Mark, sign	*Marque, signe*	علامة
Marriage, contract of marriage	*Mariage, contrat de mariage*	نكاح
Marvellous, supernatural	*Merveilleux, prodigieux*	خارق
Masturbation, onanism	*Masturbation, onanisme*	استمناء
Matter, substance	*Matière, substance*	مادة
Mean, way	*Moyen, voie*	وسيلة
Meaning, significance, concept	*Sens, signification, concept*	معنى
Meanings, concepts	*Sens, concepts*	معانٍ
Meanings of the Koran	*Sens du Coran*	معاني القرآن
Means	*Moyen*	وسط
Mediations	*Médiations*	وسائط
Messenger	*Messager*	مبين
Middle term	*Moyen terme*	حد أوسط
Minor pilgrimage to (Mecca), omra	*Visite des lieux saints*	عمرة
Miracle, exceptional favour	*Miracle, faveur exceptionnelle*	كرامة
Miracle, supernatural	*Miracle, supra-naturel*	معجزة
Miracles, prodigies	*Miracles, prodiges*	آيات
Mobahiyya (sect)	*Mobahiyya (secte)*	مباحية
Money	*Argent*	أموال
Money of Sultan	*Argent du Sultan, trésor impérial*	أموال سلطانيّة
Monitor	*Moniteur*	عريف
Monotheism, union, unicity	*Monothéisme, union, unicité*	توحيد
Month (Calendar)	*Mois solaire*	شهر شمسي
Mosques	*Mosquées*	مساجد
Motion, movement	*Motion, mouvement*	حركة
Moutakallimoun (theologians)	*Mutakallimun (théologiens)*	متكلمون
Movements	*Mouvements*	حركات
Mysticism, sufism	*Mysticisme, soufisme*	صوفية

People of pantheism	*Partisans du panthéisme, adeptes du panthéisme*	أهل الحلول
Perception of God	*Vision de Dieu*	رؤية اللّه
Permissibles, lawful, licit	*Permis, licite*	مباحات
Permission, license	*Permission, licence*	إجازة
Person, individual	*Personne, individu*	شخص
Piety, devotion	*Piété, dévotion*	تقوى
Piety, devoutness	*Piété, dévotion*	ورع، مشروع
Pilgrimage	*Pèlerinage*	حج
Platonic ideals	*Idées platoniciennes*	مُثل أفلاطونية
Plea for forgiveness from God, act for contrition	*Demander pardon à Dieu, acte de contrition*	استغفار
Plundering, looting	*Pillage*	نَهْبة
Poetic	*Poétique*	شعري
Pole, master in sufism	*Pôle, chef soufi*	قطب
Politics	*Politique*	سياسة
Polytheism, idolatry	*Polythéisme, idolâtrie*	شرك
Poors	*Pauvres*	فقراء
Poors, miserables, helpless	*Pauvres, misérables, nécessiteux*	مساكين
Position or rank of an emir or prince	*Position ou rang d'un émir ou d'un prince*	إمارة
Possibility, potentiality	*Possibilité, potentialité*	إمكان
Possible existence, succession	*Existence possible, succession*	باء وفاء
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Post-eternity	*Post-éternité*	أبد
Poverty, indigence	*Pauvreté, indigence*	فقر
Power, capability, capacity	*Pouvoir, capacité, aptitude*	قدرة
Power, strength, force	*Puissance, force*	قوّة
Practice of religious duties, execution	*Pratique du culte, exécution*	أداء
Praise, thanking	*Reconnaissance, louange, remerciement*	حمد
Pray for the rain, dropsy, hydrocephalus	*Prière pour obtenir de la pluie, hydropisie, hydrocéphalie*	استسقاء

Prayer	*Prière*	صلاة
Prayer for good council	*Prière de bon conseil*	استعاذة
Pre-eternity	*Pré-éternité*	أزل
Preemption, priority	*Préemption, priorité*	شفعة في عقار
Premises of demonstrative syllogism	*Prémisses du syllogisme démonstratif*	مواد القياس البرهاني
Price, rate, quotation	*Prix, valeur, cours*	سِعْر
Pricing, quotation	*Estimation, cotation*	تسعير
Princes, chiefs, commanders, governors	*Princes, chefs, commandeurs, gouverneurs*	أمراء
Principle of faith	*Fondement de la foi*	أصل الإيمان
Principle, origin, fundamental	*Principe, racine, fondement*	أصل
Principles of Islam	*Principes de l'Islam*	أصول الإسلام
Principles of jurisprudence	*Principes de la jurisprudence*	أصول الفقه
Principles of religion	*Principes de la religion*	أصول الدين
Probabilities	*Probabilités*	ممكنات
Probity, piety, integrity	*Probité, piété, intégrité*	صلاح
Procession, circumambulation	*Procession, cortège*	طواف
Procuration, mandate	*Procuration, mandat*	وكالة
Produces, harvests	*Denrées, récoltes*	غلول
Prohibition, forbidding	*Prohibition, interdiction*	نهي
Pronunciation, articulation, term	*Prononciation, articulation, terme*	لفظ
Proof, argument	*Preuve, argument*	حجة
Proof, argumentation, reason	*Preuve, argumentation, raisonnement*	برهان
A proof of the reason	*Preuve de la raison*	دليل العقل
Proof, sign, argument	*Preuve, signe, argument*	دليل
Proofs, arguments	*Preuves, arguments*	أدلة
Proper attributes, essential attributes	*Attributs propres*	صفات ذاتية
Prophecy	*Prophétie*	نبوّة
Prophet	*Prophète*	نبي
Prophet, messenger	*Prophète, messager*	رسول

Prophetic tradition where one of the narrators is missing	*Tradition prophétique où manque un des narrateurs*	مرسل
Propositions	*Propositions*	قضايا
Pulverized lustration	*Lustration pulvérisée*	تيمّم
Purification, refinement	*Purification, raffinement*	تهذيب
Purposeful cause	*Cause finale*	علة غائية

Q

Quadariyyat (sect), doctrine of free will	*Quadariyya (secte), doctrine du libre-arbitre*	قدرية
Qualities, attributes	*Qualités, attributs*	صفات
Quantity	*Quantité*	كمية
Quid? what is it?	*Quid? Qui est-ce?*	ما هو
Quiddity, essence	*Quiddité, essence*	ماهية
Quiddity, essence of things	*Quiddité de la chose*	ماهية الشيء

R

Rational and juridical causes	*Causes rationnelles et juridiques*	علل عقلية وشرعية
Rational knowledge	*Connaissances rationnelles*	علوم عقلية
Rational proofs	*Preuves rationnelles*	أدلة عقلية
Rational universal	*Universel rationnel*	كلي عقلي
Reading	*Lecture*	تلاوة
Reading, recitation (of Koran)	*Lecture, récitation (du Coran)*	قراءة
Real and true definition	*Définition vraie et réelle*	حد حقيقي
Reason, intellect	*Raison, intellect*	عقل
Reason, intellect	*Raison, intellect*	معدن
Reasonable soul	*Âme raisonnable*	نفس ناطقة
Reasonable, speaker	*Raisonnable, locuteur*	ناطق
Reasoning by analogy	*Raisonnement par analogie*	قياس التمثيل

Reasoning by analogy, representation, assimilation	*Raisonnement par analogie, représentation, assimilation*	تمثيل
Recitation of the Koran	*Récitation du Coran*	تلاوة القرآن
Relation, adjunction	*Relation, adjonction*	إضافة
Religion	*Religion*	دين
Religious function, recompense	*Fonction religieuse, récompense*	حِسْبَة
Religious law, divine law	*Loi religieuse, droit musulman*	شرع
Religious politics	*Politique religieuse*	سياسة دينيّة
Remembering, mentioning	*Souvenir, mention*	ذكر
Renegade, apostate	*Renégat, apostat*	كافر، مرتد
Reprimand, a physical punishment	*Réprimande, punition corporelle*	تعزير
Requirements	*Exigences*	لوازم
Resources, provisions, fortunes, subsistence	*Ressources, fortunes, vivres, subsistance*	رزْق
Rest after genuflection	*Repos après génuflexion*	تراويح
Reward, allowance, factorage	*Récompense, allocation, indemnité*	جعالة
Reward and punishment	*Récompense et punition*	ثواب وعقاب
Rhetoric	*Rhétorique*	خطابة
Rhetorical syllogism	*Syllogisme rhétorique*	قياس خطابي
Richness	*Richesse, opulence*	غنى
Rights	*Droits*	حقوق
Risk, peril	*Risque, péril*	غرر
Road, religion, divine law, tradition of the Prophet	*Chemin, religion, loi religieuse, tradition du Prophète*	سنّة

S

Sadness, grief	*Chagrin, tristesse*	حزن
Sale and purchase, exchange	*Vente et achat, débit, échange*	بيْع
The sanctuary (region of Mekka), the sacred place	*Enceinte sacrée du temple de la Mecque, endroit sacré*	حرم

Saying, speech	*Propos, discours*	قول
Sciences	*Sciences*	علوم
The self, essence	*Soi-même, essence*	عين
Self-evident, axiomatic, certain	*Évident, axiome, certain*	بديهي
Sensation	*Sensation*	إحساس
Sense, sensation	*Sens, sensation*	حس
Sensible objects	*Objets sensibles*	حسّيات
Separation	*Séparation*	فرقة
Share cropping, crop sharing	*Affermage, métayage*	مُزارعة
Sign, effect	*Signe, effet*	أثر
Sign, evidence	*Signe, indice*	آية
Significance of term	*Signification du terme*	دلالة اللفظ
Signified	*Signifié*	مدلول
Signifier, proof	*Signifiant, preuve*	دال
Similar, alike	*Ressemblant, semblable*	متشابه
Simile	*Comparaison*	تشبيه
Slavery, bondage	*Esclavage, servage*	عبودية
Society, association, contract	*Société, association, contrat*	شركة
Sondage and division, dilemma	*Sondage et division, dilemme*	سبر وتقسيم
Sophism	*Sophisme*	سفسفطة
Soul, spirit	*Âme, esprit*	نفس
Space, area, surface, locus	*Espace, étendue, surface, lieu*	حيّز
Species	*Espèces*	أنواع
Species	*Espèce*	نوع
Specific difference	*Différence spécifique*	فصل
Specific possibility	*Possibilité spécifique*	إمكان ذاتي
Speculation, competition, exchange	*Spéculation, concurrence, échange*	مضاربة
Spending money, expenditure	*Dépense, gaspillage, dilapidation*	إنفاق
Spirit, soul	*Esprit, âme*	روح
Spiritual audition, spiritual concert	*Audition spirituelle, concert spirituel*	سماع
Spiritual concert	*Concert spirituel*	سماع المكاء والتصدية

Spiritual retreat from the world	*Retraite spirituelle*	إعتكاف
Spoils, booty, surplus	*Butin, surplus*	نَفْل
Stillness, immobility	*Inertie, immobilité*	سكون
Straightness, probity, rectitude	*Droiture, probité, rectitude*	استقامة
Subject	*Sujet, décrit*	موصوف
Substance, essence	*Substance, essence*	جوهر
Substitutes, substituted	*Substituts, substitués*	أبدال
Succession	*Succession*	تسلسل
Succession	*Succession*	تواتر
Successors of the Prophet, Caliph	*Successeurs de Mohamet, Calife*	خليفة
Succor	*Secours*	غوث
Sultan, emperor, authority	*Sultan, empereur, autorité*	سلطان
The sum, the set	*La somme, l'ensemble*	جملة
The Sunnites	*Musulmans orthodoxes*	أهل السنّة
The Sunnites, those who know the truth	*Les Sunnites en possession de la vérité*	أهل الحق
Supererogatory work	*Oeuvre surérogatoire*	نافلة
Supreme substances	*Substances suprêmes*	جواهر عالية
Syllogism	*Syllogisme*	قياس
Syllogism by analogy	*Syllogisme par analogie*	تنقيح المناط
Syllogism of the cause	*Syllogisme par la cause*	قياس العلة
Syllogisms	*Syllogismes*	أقيسة
Syllogism's premises	*Prémisses du syllogisme*	مواد القياس
Synthesis	*Synthèse*	تخليق

T

The tabernacle of Angels	*Le tabernacle des Anges*	عالم الملكوت
Talk, speech, speaking, discourse	*Parole, propos, dire, discours*	كلام
Taxation, tribute, imposition	*Taxation, tribut, imposition*	فَيْء
Taxation, tribute, imposition	*Taxation, tribut, imposition*	مال الفَيْء
Temporary pleasure marriage	*Mariage de jouissance*	نكاح المتعة

Term	*Terme*	حد لفظي
Term, definition	*Terme, définition*	حد
Terms	*Termes*	ألفاظ
Texts, scripts, letters	*Textes, écritures, lettres*	نصوص
Thaumaturgies (wonders)	*Thaumaturgies*	كرامات
Theology	*Théologie*	فقه أكبر
Theoretical	*Théorétique*	نظري
Thing, object, fact	*Chose, objet, fait*	شيء
Things, facts	*Choses, faits*	أمور
Things, objects	*Choses, objets*	أشياء
Thorough, precise, exact	*Complet, précis, exact*	محكم
Those charged with authority	*Détenteurs de l'autorité*	أولو الأمر
Throne	*Trône*	عرش
Time	*Temps*	زمان
Tithe, one tenth	*Dîme, dixième partie*	عُشْر
To be, being	*Être, l'être*	موجود
Tombstones, gravestones	*Pierres tombales*	مشاهد
Tradition without continuous reference to the Prophet	*Tradition prophétique mal enchaînée*	منقطع
Transcendents	*Transcendants*	مفارقات
Transference of a debt to a third	*Transfert d'une créance sur un tiers*	حوالة
Translation and explication	*Traduction et explication*	ترجمة وتفسير
Transmission, transcription	*Transmission, transcription*	نقل
Tribute, capitation, tax	*Tribut, capitation, taxe*	جزية
The true things, realities, axioms	*Vérités, évidences, axiomes*	حقائق
Truth, reality, right, certainty	*Vérité, réalité, droit, certitude*	حق
Truth, veracity	*Vérité, véracité*	صدق

U

Ugliness, nastiness, insolence	*Laideur, méchanceté, insolence*	قبح
Undetermined, indefinite noun	*Indéterminé, nom indéfini*	نكرة

Unicity, uniqueness	*Unicité*	وحدانية
Union, association	*Union, association*	إجتماع
Union, fusion	*Union, fusion*	اتحاد
Unity, sum, gathering	*Ensemble, somme, réunion*	مجموع
Universal and proper definition	*Définition universelle et propre*	حد تام
Universal proposition	*Proposition universelle*	قضية كلية
Universal propositions	*Propositions universelles*	قضايا كلية
Universal reason (logos)	*Raison universelle (logos)*	عقل كلي
Universal science	*Science universelle*	علم كلي
Universal soul	*Âme universelle*	نفس كلي
Universal syllogism	*Syllogisme universel*	قياس كلي
Universals	*Universaux*	كليات
Unjust	*Injuste, inique*	ظالم
Unknown, invisible	*Inconnaissable, invisible*	غيب
Unorthodoxism, injustice	*Désobéissant, injuste*	بغي
Untruths, lies	*Mensonges, faussetés*	كذب
Unveiling, apocalypse (Apocalupsis)	*Dévoilement, apocalypse (Apocalupsis)*	مكاشفة
Usefulness	*Utilité*	نفع

V

Vacuum, space	*Vide, espace*	خلاء
Vanity, invalid	*Vanité, invalidité*	باطل
Verification of the cause	*Vérification de la cause*	تحقيق المناط
Virtues	*Vertus*	فضائل
Vision	*Vision*	رؤية
Vision of the Prophet	*Vision du Prophète*	رؤية النبي
Visiting the grave of the Prophet	*Visite du tombeau du Prophète*	زيارة قبر النبي
Voluntary	*Volontaire*	إرادية
Voluntary good action	*Bienfaisance volontaire*	ندب
Vow	*Voeu*	نذر

W

War	*Guerre*	حرب
Way	*Chemin*	شرعة
Ways of science	*Voies du savoir*	طرق العلم
Will	*Volonté*	إرادة
Will, legacy	*Testament, legs*	وصية
The wise and knowledgeable men	*Hommes doués d'intelligence*	مستدل
Witchcraft, magic	*Sorcellerie, magie*	جبت
With	*Avec*	مع
Without effect	*Sans effet*	عدم عكس
Word, verb, logo	*Mot, verbe, logo*	كلمة
World, universe, cosmos	*Monde, univers, cosmos*	عالم
Worshipping, devoutness	*Adoration, dévotion*	عبادة
Wronging, injustice, oppression	*Iniquité, injustice, oppression*	ظلم

Y

Youth, nobleness, magnanimity	*Jeunesse, noblesse, magnanimité*	فتوة

مسند المصطلحات
فرنسي - انكليزي - عربي

A

Abandon, délaissement	*Abandonment, leaving*	هجران
Aberration, égarement	*Aberration, distraction*	ضلال
Absent, abstrait	*Absent, abstract*	غائب
Absolu, général, catégorique	*Absolute, general, categorical*	مطلق
Accès au pouvoir, avènement	*Ascending to the rank of ruler*	تولية
Accidentel	*Accidental*	عرضي
Accomplissement, exécution	*Accomplishment, execution*	قضاء
Accord, unanimité, consensus	*Agreement, unanimous, consensus*	إجماع
Accords, contrats, liens	*Contracts, agreements*	عقود
Acquisition, gain	*Acquisition, gain, earning*	كسب
Acte créé	*Created act*	فعل حادث
Acte éternel	*Eternal act*	فعل قديم
Acte optionnel	*Optional act*	فعل إختياري
Actes	*Acts*	أفعال
Actes de Dieu	*Acts of God*	أفعال الله
Actes des serviteurs	*Acts of the servitors*	أفعال العباد
Action, acte	*Action, act*	عمل
Action, acte	*Action, deed, act*	فعل
Adepte du droit chemin	*Follower of the right course*	مقتصد
Adeptes de la logique	*People of logic*	أهل المنطق
Adeptes de l'anagogie	*People of anagogy*	أهل التأويل
Adeptes de l'hétérodoxie	*People of heterodoxy*	أهل البدعة
Adhésion à la loi islamique	*Commitment to Islamic law (Sharia)*	التزام الشريعة
Adoration, dévotion	*Worshipping, devoutness*	عبادة
Affermage, métayage	*Share cropping, crop sharing*	مُزارعة

Affirmatif, positif	*Affirmative, positive*	موجب
Agenouillement, génuflexion	*Kneeling, genuflection*	ركوع
Agent, efficient	*Agent, efficient*	فاعل
Agent, efficient	*Agent, efficient*	مؤثر
Agnosticisme	*Agnosticism*	لا أدرية
AL-Rafidda (secte)	*Al-Rafidda (sect)*	رافضة
Alchimie, chimie	*Alchemy, chemistry*	كيمياء
Altération	*Alteration*	تحريف
Âme, esprit	*Soul, spirit*	نفس
Âme raisonnable	*Reasonable soul*	نفس ناطقة
Âme universelle	*Universal soul*	نفس كلي
Amis de Dieu	*Friends of God*	أولياء الله
Amour	*Love*	حب
Amour, affection	*Love, affection*	محبة
Analogues	*Analogous*	متشابهة
Analyse grammaticale du Coran	*Grammatical analysis of the Koran*	إعراب القرآن
Anéantissement, fusion mystique	*Annihilation, mystical fusion*	فناء
Anges, esprits célestes	*Angels*	ملائكة
Animal	*Animal*	حيوان
Annulation	*Annulment, nullification*	نسخ
Annulation, dissolution	*Cancelling, dissolution*	فسخ
Antériorité, priorité	*Anteriority, precedence*	تقدّم
Apôtres, messagers	*Apostles, messengers*	رسل
Apparence et manifestation	*Appearance and manifestation*	ظهور وتجلي
Appréciation, approbation	*Appreciation, approbation*	استحسان
Aptitude conditionnelle	*Conditional ability*	قدرة مشروطة
Aptitude nécessaire	*Necessary ability*	قدرة مستلزمة
Argent	*Money*	أموال
Argent du Sultan, trésor impérial	*Money of Sultan*	أموال سلطانيّة
Argumentation circulaire, preuve	*Circular argumentation, proof*	دوران
Arithmétique	*Arithmetic*	علم الحساب

Ascétisme, piété, renoncement	*Asceticism, piety, abnegation*	زهد
Assentiment	*Assent*	تصديق
Astrologie	*Astrology*	تنجيم
Athées	*Atheists*	ملاحدة
Athéisme, apostasie	*Atheism, apostasy*	إلحاد
Athéisme, hérésie, hétérodoxie	*Atheism, heresy*	بدعة
Atome, partie indivisible	*Atom, indivisible part*	جوهر فرد
Attributs communs	*Common attributes*	صفات مشتركة
Attributs de Dieu	*Attributes of God*	صفات الرب
Attributs intrinsèques	*Intrinsic attributes*	صفات لازمة
Attributs propres	*Proper attributes, essential attributes*	صفات ذاتية
Au sens absolu	*Absolute meaning*	إطلاق
Audition spirituelle, concert spirituel	*Spiritual audition, spiritual concert*	سماع
Aumône, charité, indemnité	*Legal alms, charity, dole*	صدقة
Avec	*With*	مع
Avoué, représentant	*Attorney, representative*	وكيل
Axiomes	*Axioms*	أوليات
Axiomes	*Axioms*	بديهيات

B

Bénédiction, grâce	*Blessing, benefaction, grace*	آلاء
Bénéfice, bienfait	*Benefit*	منفعة
Bénéfices, utilités, bienfaits	*Benefits, utilities*	منافع
Bienfaisance volontaire	*Voluntary good action*	ندب
Bienfaiteurs	*Benefactors*	أصحاب اليمين
Les bienfaiteurs, les élus	*Benefactors, the chosen*	أبرار
Bonheur	*Happiness*	سعادة
Bonne action	*Good deed*	عمل صالح
Bonne direction	*Good and right direction*	هدى
Bonté et méchanceté	*Goodness and nastiness*	حسن وقبح
Branche, conséquence d'un principe	*Branch, consequence of a principle*	فرع

Butin, proie	*Booty, spoil*	مَغْنَم
Butin, surplus	*Spoils, booty, surplus*	نَفْل
Butin, trophée	*Booty, spoils*	غنيمة

C

Califat	*Caliphate*	خلافة
Catégories de Saints	*Categories of Saints*	نقباء
Cause	*Cause*	علة
Cause	*Cause*	مناط الحكم
Cause conventionnelle	*Conventional cause*	علة مناسبة
Cause efficiente, agente	*Efficient, effective cause*	علة فاعلة
Cause finale	*Purposeful cause*	علة غائية
Cause, motif	*Cause, motive*	سبب
Causes	*Causes*	علل
Causes, motifs, raisons	*Causes, motives, reasons*	أسباب
Causes rationnelles et juridiques	*Rational and juridical causes*	علل عقلية وشرعية
Certitude, assurance	*Certainty, certitude*	يقين
Chagrin, tristesse	*Sadness, grief*	حزن
Changement, transformation, modification	*Change, transformation*	تغيّر
Charisme des élus	*Charismata of holy men*	كرامات الأولياء
Charité, obligeance, bienfaisance	*Charity, good deeds, beneficence*	إحسان
Châtiments, punitions	*Penalties, punishments*	عقوبات
Chef	*Chief, head*	نقيب
Chefs, guides	*Chiefs, guides*	شيوخ
Chemin	*Way*	شرعة
Chemin, religion, loi religieuse, tradition du Prophète	*Road, religion, divine law, tradition of the Prophet*	سنّة
Chose, objet, fait	*Thing, object, fact*	شيء
Choses concrètes et réelles	*Concrete and existing things*	أعيان
Choses, faits	*Things, facts*	أمور

Choses, objets	*Things, objects*	أشياء
Civilisé	*Civilized*	مدني
Coeur, essence	*Heart, essence*	قلب
Combattants	*Combatants*	مُقاتِلة
Commun, réciproque, mutuel	*Common, shared, joint*	مشترك
Comparaison	*Simile*	تشبيه
Complet, précis, exact	*Thorough, precise, exact*	محكم
Complexe, composé	*Complex, compound*	مركّب
Composition, synthèse	*Composition, synthesis*	تركيب
Conception, appréhension, représentation	*Conception, apprehension*	تصور
Conceptions, appréhensions	*Conceptions*	تصورات
Concepts, intelligibles	*Concepts, intelligibles*	معقولات
Concert spirituel	*Spiritual concert*	سماع المكاء والتصدية
Conclusion	*Conclusion*	نتيجة
Concomitant à la quiddité	*Concomitant of quiddity*	لازم الماهية
Concordance, corrélation	*Concordance, correlation*	تلازم
Concret, déterminé	*Concrete, determinate*	معيّن
Condition	*Condition*	شرط
Conjonctions de coordination	*Coordinating conjunctions*	حروف العطف
Connaissance	*Knowledge*	معرفة
Connaissance de la proposition universelle	*Knowledge of universal proposition*	علم بالقضية الكلية
Connaissance de la religion	*Knowledge of religion*	علم بالدين
Connaissances certaines	*Certain knowledge*	علوم يقينية
Connaissances rationnelles	*Rational knowledge*	علوم عقلية
Connaisseur, initié	*Connoisseur, initiated*	عارف
Conséquent, nécessaire, inhérent	*Consequent, necessary, inherent*	لازم
Considération, réflexion, raisonnement	*Consideration, reflection, reasoning*	نظر
Consignations, objets confiés en dépôt	*Consignments, deposits*	أمانات

Contemplations imaginatives	*Imaginative contemplations*	مشاهدات
Contradiction, antinomie	*Contradiction, antonymity*	تناقض
Contradiction, opposition	*Contradiction, opposition*	تضاد
Contradictoire	*Contradictory*	متضادة
Contradictoires	*Contradictories*	نقيضان
Contrainte à croire	*Compulsion towards religion*	إكراه على الدين
Contrainte, pression, coercition	*Constraint, compulsion, coercion*	جبر
Contraire, inversion	*Contrary, reverse*	عكس
Contraires	*Contraries*	متضادان
Convaincant	*Convincing*	قطعي
Convenance, harmonie	*Convenience, harmony*	مناسبة
Conventionnels	*Conventionals*	مشهورات
Conversion, repentir	*Conversion, repentance*	توبة
Coopération, collaboration, synergie, entraide	*Cooperation, collaboration, synergy*	تعاون
Le Coran	*The Koran*	القرآن
Cordialité, intimité	*Cordiality, intimacy*	مودة
Corps, organisme	*Body, organism*	جسم
Courage	*Courage*	شجاعة
Crayon	*Pen*	قلم
Création	*Creation*	خلق
Création, apparition	*Creation, appearance*	حدوث
Création, génération	*Creation, generation*	إحداث
Création, génération	*Creation, generation*	تكوين
Créativité	*Creativity*	إبداع
Créé	*Created*	مُحدَث
Créé, contingent	*The created, contingent*	حادث
Critère	*Criterion*	ميزان
Croissant	*Crescent*	هلال
Croyance en Dieu	*Faith in God*	إيمان بالله
Croyance en la fatalité	*Faith in fate*	إيمان بالقدر

Croyance, opinion	*Belief, opinion*	اعتقاد
Cycle, période	*Cycle, period*	دور

D

Défendu, illicite	*Forbidden, prohibited*	حرام
Défendu, illicite	*Forbidden, illicit*	محرم
Défini, déterminé	*Defined, given*	مسمى
Définition	*Definition*	تعريف
Définition, détermination	*Definition, determination*	تحديد
Définition, terminologie	*Definition, terminology*	حد العلم
Définition universelle et propre	*Universal and proper definition*	حد تام
Définition vraie et réelle	*Real and true definition*	حد حقيقي
Définitions, termes, limites	*Definitions, terms, limits*	حدود
Délai accordé à un débiteur, moratoire	*Delay of payment*	نسيئة
Délégation, députation	*Delegation, deputation*	تفويض
Demander pardon à Dieu, acte de contrition	*Plea for forgiveness from God, act for contrition*	استغفار
Démonstration par la cause, démonstration propter quia	*Causal demonstration*	برهان علة
Dénigrement et justification	*Denigration and adjustment or regulation*	جرح وتعديل
Denrées, récoltes	*Produces, harvests*	غلول
Dépense, gaspillage, dilapidation	*Spending money, expenditure*	إنفاق
Désobéissant	*Disobedient*	عاص
Désobéissant, injuste	*Unorthodoxism, injustice*	بغي
Destin, fatalité	*Destiny, fate*	قدر
Détenteur de l'autorité	*One charged with authority*	وليّ الأمر
Détenteurs de l'autorité	*Those charged with authority*	أولو الأمر
Détermination, spécification	*Determination, specification*	تعيين
Dévoilement, apocalypse (Apocalupsis)	*Unveiling, apocalypse (Apocalupsis)*	مكاشفة

Devoir, obligation, nécessaire	*Duty, obligation, necessary*	واجب
Dialectique	*Dialectical*	جدلي
Dieu	*God*	اللّه
Dieu	*God*	الرب
Différence spécifique	*Specific difference*	فصل
Digne abandon	*Dignified abandonment*	هجر جميل
Dîme, dixième partie	*Tithe, one tenth*	عُشْر
Discours, sermon	*Discourse, speech*	خطاب
Discussion, échange	*Discussion, exchange, talk*	مخاطبة
Dissimulation de la vérité	*Clothing the truth with falsehood*	تلبيس
Distinction	*Distinction*	تمييز
Distributeurs	*Distributors*	قُسّام
Division, répartition	*Division, apportionment*	تقسيم
Divorce	*Divorce*	طلاق
Divorce (en retour d'une compensation financière payée par la femme au mari)	*Divorce (in return for a monetary compensation to be paid by the wife to the husband)*	خلع
Doctrine de la secte (Rafidda)	*Doctrine of the (Rafidda) sect*	مذهب الرافضة
Don	*Giving*	عَطَاء
Don, cadeau, présent	*Gift, donation, present*	هدية
Données de l'expérience	*Data of experience*	مجربات
Douleur, souffrance	*Pain*	ألم
Droits	*Rights*	حقوق
Droiture, probité, rectitude	*Straightness, probity, rectitude*	استقامة

E

Effet, conséquence	*Effect, consequence*	معلول
Effet, influence, impact	*Effect, influence, impact*	تأثير
Égalité, équivalence	*Equality, equivalence*	مساواة
Éléments, corps	*Elements, bodies*	أجسام
Ellipse, athéisme	*Ellipsis, atheism*	تعطيل

Éloquence, rhétorique	*Eloquence, rhetoric*	بلاغة
Employé	*Employee*	أجير
Emprunt, prêt	*Loan, advance*	قرض
Enceinte sacrée du temple de la Mecque, endroit sacré	*The sanctuary (region of Mekka), the sacred place*	حرم
Ensemble, somme, réunion	*Unity, sum, gathering*	مجموع
Envie	*Envy*	حسد
Erreur, aberration	*Error, aberration*	غي
Esclavage, servage	*Slavery, bondage*	عبودية
Ésotérique	*Esoteric*	باطن
Espace, étendue, surface, lieu	*Space, area, surface, locus*	حيّز
Espèce	*Species*	نوع
Espèces	*Species*	أنواع
Esprit, âme	*Spirit, soul*	روح
Essence de Dieu	*Essence of God*	ذات الله تعالى
Essence, substance, le soi	*Essence, substance, the self*	ذات
Estimation, cotation	*Pricing, quotation*	تسعير
États diaboliques, maléfiques	*Devilish states,malefic states*	أحوال شيطانية
Éternel, le Premier	*Eternal, the First*	قديم
Éternité, antériorité	*Eternity, anteriority*	قدم
Éternité du monde	*Eternity of the world*	قدم العالم
Être, création	*Be, creation*	كن
L'être en soi	*Necessary in itself*	واجب بذاته
Être, existence	*Being, existence*	وجود
Être, l'être	*To be, being*	موجود
L'être nécessaire, Dieu	*Necessary being, God*	واجب الوجود
Évident, axiome, certain	*Self-evident, axiomatic, certain*	بديهي
Exagération, excès	*Exaggeration, excess*	غلو
Excédent, surplus, usure	*Excess, surplus, usury*	ربا
Excitation, connivence	*Excitation, connivance*	نجش
Exclusion, exception	*Exclusion, exception*	استثناء

Exemption, abstraction, (rejet de tout attribut des créatures)	*Exemption, abstraction, (refusal of all attributes of creatures)*	تنزيه
Exigences	*Requirements*	لوازم
Existence possible, succession	*Possible existence, succession*	باء وفاء
Expérience	*Experience*	تجربة
Explication, interprétation, exégèse	*Explication, interpretation, exegesis*	تفسير

F

Faculté, aptitude	*Faculty, aptitude*	ملكة
Faits extraordinaires, surnaturels	*Extraordinaries, supernaturals*	خوارق
Faits, preuves	*Facts, proofs*	أواسط
Fausses prémisses, prémisses doxiques	*False premises, doxical premises*	وهميات
Félicitation, congratulation	*Felicitation, congratulation*	تهنئة
Fidélité, honnêteté, intégrité	*Faithfulness, honesty, integrity*	أمانة
Foi, croyance	*Faith, belief*	إيمان
Fonction religieuse, récompense	*Religious function, recompense*	حِسْبَة
Fondement de la foi	*Principle of faith*	أصل الإيمان
Forme, figure, image	*Form, figure, image*	صورة
Forme grammaticale, forme	*Grammatical form, form*	صيغة
Formes	*Forms*	صيغ
Fraternité, amitié, union	*Fraternity, union*	مؤاخاة
Fraude, escroquerie	*Cheating, swindle*	تدليس

G

Garde	*Custodianship*	ولاية
Général	*General*	عام
Général et particulier	*General and particular*	عام وخاص
Général, universel	*General, universal*	كلي
Généralité, universalité	*Generality, universality*	عموم
Générosité	*Generosity*	سخاء

Genre, espèce	*Genus, species*	جنس
Genre et différence spécifique	*Genus and specific difference*	جنس وفصل
Genre général	*General genus*	جنس عام
Gens, humains	*People, mankind*	ناس
Géométrie	*Geometry*	علم الهندسة
Gloire et puissance, honneur	*Glory and power, honour*	عزة
Gouverneur	*Governor*	راعٍ
Gouverneur	*Governor*	والٍ
Gouverneur, soutien	*Governor, supporter*	وليّ
Gouverneurs	*Governors*	ولاة
Guerre	*War*	حرب
Guerre sainte, lutte contre les désirs	*Holy war, struggle against desires*	جهاد

H

Hadith raconté par une référence	*Hadith narrated by one reference*	خبر رواه واحد
Hadith (tradition du Prophète)	*Hadith (prophetic tradition)*	حديث
Haschisch, cannabis	*Hashish, cannabis*	حشيشة
Hérésies	*Heresies*	بدع
Hérétique	*Heretic, offender*	مُبْتَدِع
Hérétique, manichéen, incroyant	*Heretic, manichean, unbeliever*	زنديق
Héritier	*Heir*	وارِث
Homme	*Human being*	إنسان
Homme civilisé	*Civilized man*	إنسان مدني
Homme des ténèbres	*Chief of darkness*	غاسق
Homme, être humain	*Man, human being*	عبد
Hommes doués d'intelligence	*The wise and knowledgeable men*	مستدل
Homonymie	*Homonymy*	اشتراك
Hostilité, animosité	*Enmity, animosity*	عداوة
Humidité	*Humidity*	رطوبة
Hylé, matière	*Hyle, matter*	هيولى
Hypocrisie	*Hypocrisy*	نفاق أصغر

Hypothétique conjonctif (modus ponendo-ponens)	*Hypothetical conjunctive*	شرطي متصل
Hypothétique disjonctif (modus tollendo-ponens et ponendo-tollens)	*Hypothetical disjunctive*	شرطي منفصل

I

Idées, analogue, identique	*Ideals, analogous, identical*	مثل
Idées platoniciennes	*Platonic ideals*	مُثل أفلاطونية
Identique, le même	*Identical, the same*	هو هو
Idéologie, dogme	*Ideology, dogma*	عقيدة
Idole	*Idol*	طاغوت
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Ignorance complexe	*Complex ignorance*	جهل مركّب
Ijtihād, (jugement indépendant), jurisprudence	*Ijtihād, (independent judgment), jurisprudence*	إجتهاد
Illusion et imagination	*Illusion and imagination*	وهم وخيال
Imagination	*Imagination*	ملك
Imaginations, fictions	*Imaginations, fictions*	متخيّلات
Imam	*Imam*	إمام
Imamat	*Imamat*	إمامة
Imitation, acceptation aveugle d'un enseignement donné	*Imitation, a blind acceptation of a given assignment*	تقليد
Impératif, ordre	*Imperative, order*	أمر
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمن
Impossible	*Impossible*	ممتنع
Imposteurs, hypocrites	*Hypocrites*	منافقون
Incarnation, panthéisme	*Incarnation, pantheism*	حلول
Inceste	*Incest*	محرمات بالصهر
Inceste	*Incest*	محرمات بالنسب
Inconnaissable, invisible	*Unknown, invisible*	غيب

Indéterminé, nom indéfini	*Undetermined, indefinite noun*	نكرة
Induction, investigation	*Induction, investigation*	استقراء
Inertie, immobilité	*Stillness, immobility*	سكون
Infaillibilité des Prophètes	*Infallibility of Prophets*	عصمة الأنبياء
Infaillibilité, vertu, chasteté	*Infallibility, virtue, chastity*	عصمة
Inférence, recherche de preuves	*Inference, research for proofs*	استدلال
Infidélité, athéisme	*Infidelity, atheism*	كفر
Information, attribut, prédicat	*Information, attribute, predicate*	خبر
Inhérence, corrélation	*Inherence, correlation*	طرد
Inhérence et exclusion	*Inherence and exclusion*	طرد وعكس
Iniquité, injustice, oppression	*Wronging, injustice, oppression*	ظلم
Iniquités	*Iniquities*	مظالم
Injuste, inique	*Unjust*	ظالم
Intellect agent	*Agent intellect*	عقل فعّال
Intellects	*Intellects*	عقول
Intention	*Intention*	قصد
Intention, dessein	*Intention, purpose*	نيّة
Intercession, médiation	*Intercession, mediation*	شفاعة
Intermédiaire, moyen	*Intermediary, means*	واسطة
Interprétation, herméneutique	*Interpretation, hermeneutics*	تأويل
Intuitif	*Intuitive*	حدسي
Intuition	*Intuition*	حدس
Invocation, prière, appel	*Invocation, prayer, call*	دعاء
Islam	*Islam*	إسلام

J

Jeu	*Gambling*	ميسر
Jeunesse, noblesse, magnanimité	*Youth, nobleness, magnanimity*	فتوة
Jouissance, plaisir	*Enjoyment, pleasure*	لذة
Juge	*Judge*	قاضٍ
Jugement basé sur un antécédent	*Antecedent judgment*	استصحاب

Jugement, verdict, attribution	*Judgment, verdict, attribution*	حُكْم
Juges	*Judges*	قضاة
Juste, impartial, équitable	*Just, impartial*	عادل
Justice	*Justice, fairness*	عدل
Justice, équité	*Justice, equity*	عدالة

L

Laideur, méchanceté, insolence	*Ugliness, nastiness, insolence*	قبح
Lecture	*Reading*	تلاوة
Lecture, récitation (du Coran)	*Reading, recitation (of Koran)*	قراءة
Lettre, phonème	*Letter, phoneme*	حرف
Lettres, particules	*Letters, particles*	حروف
Limité	*Limited*	مقيد خاص
Limité, défini	*Limited, definite*	محدود
Localisé	*Localized*	متحيّز
Logique	*Logic*	منطق
Loi religieuse, droit musulman	*Religious law, divine law*	شرع
Loyer, bail	*Lease, fee*	إجارة
Lumière	*Light*	نور
Lustration pulvérisée	*Pulverized lustration*	تيمّم
Lutte des hérétiques	*Fighting the disbelievers*	قتال الكفار

M

Mage	*Magi*	مجوس
Magie, sorcellerie	*Magic, witchcraft*	سحر
Magnats, pôles	*Magnates, poles*	أقطاب
Mal	*Evil*	شر
Mariage, contrat de mariage	*Marriage, contract of marriage*	نكاح
Mariage de jouissance	*Temporary pleasure marriage*	نكاح المتعة
Marque, signe	*Mark, sign*	علامة

Masturbation, onanisme	*Masturbation, onanism*	استمناء
Matière, substance	*Matter, substance*	مادة
Mauvais augure	*Evil omen*	طيرة
Médiations	*Mediations*	وسائط
Mensonges, faussetés	*Untruths, lies*	كذب
Merveilleux, prodigieux	*Marvellous, supernatural*	خارق
Messager	*Messenger*	مبين
Meurtre, tuerie, homicide	*Killing*	قتل
Miracle, faveur exceptionnelle	*Miracle, exceptional favour*	كرامة
Miracle, supra-naturel	*Miracle, supernatural*	معجزة
Miracles, prodiges	*Miracles, prodigies*	آيات
Mobahiyya (secte)	*Mobahiyya (sect)*	مباحية
Mois solaire	*Month (Calendar)*	شهر شمسي
Monde, univers, cosmos	*World, universe, cosmos*	عالم
Moniteur	*Monitor*	عريف
Monothéisme, union, unicité	*Monotheism, union, unicity*	توحيد
Mosquées	*Mosques*	مساجد
Mot, verbe, logo	*Word, verb, logo*	كلمة
Motion, mouvement	*Motion, movement*	حركة
Mouvements	*Movements*	حركات
Moyen	*Means*	وسط
Moyen terme	*Middle term*	حد أوسط
Moyen, voie	*Mean, way*	وسيلة
Musulmans orthodoxes	*The Sunnites*	أهل السنّة
Mutakallimun (théologiens)	*Moutakallimoun (theologians)*	متكلمون
Mysticisme, soufisme	*Mysticism, sufism*	صوفية

N

Narration du Hadith	*Narration of Hadith*	رواية الحديث
Nature, caractère	*Nature, character*	طبيعة
Nature, instinct	*Nature, instinct*	فطرة

Naturelle	*Natural*	طبيعية
Néant, non-être	*Nothingness, non-being*	عدم
Nécessité, implication	*Necessity, exigency, implication*	لزوم
Nécessité, obligation	*Necessity, obligation*	وجوب
Négation conjonctive	*Conjunctive negation*	مانعة الجمع
Nobles, élus, réformateurs	*Nobles, chosen, reformers*	نجباء
Noesis	*Noesis*	علم بالشيء
Nom	*Name, noun*	اسم
Nom générique	*Genus noun*	اسم الجنس
Nombre, chiffre	*Number, numeral*	عدد
Nombres nombrants	*Absolute numbers*	أعداد مجرّدة
Noms	*Names*	أسماء
Noms équivoques	*Equivocal nouns*	أسماء مشكّكة
Noms et attributs	*Names and attributes*	أسماء وصفات
Non-être	*Non-being*	معدوم
Novice, aspirant, disciple	*Novice, adherent, disciple*	مريد

O

Obéissance, soumission	*Obedience, submission*	طاعة
Objets sensibles	*Sensible objects*	حسّيات
Obligation, charge	*Obligation, charge*	تكليف
Obligation de faire le bien et interdiction de faire le mal	*Enjoin good and forbid evil*	أمر بالمعروف ونهي عن المنكر
Obligatoire, de force	*Compulsory, forcibly*	قسرية
Oeuvre surérogatoire	*Supererogatory work*	نافلة
Opposition	*Opposition*	معارضة
Optimum, optimal	*Optimum, optimal*	أمثل
Oraison fervente	*Fervent speech*	مناجاة
Oraisons, louanges, glorifications	*Orations, praises, glorifications*	أذكار
Ordre de la génération	*Order of generation*	أمر التكوين

Orthodoxie dans l'Islam	*The orthodox, true religion*	حنيف

P

Panthéisme	*Pantheism*	حلولية
Parallaxe, différence	*Parallax, difference*	اختلاف
Pardon courtois	*Gracious forgiveness*	صفح جميل
Parole de Dieu	*God's word*	كلام الله
Parole, propos, dire, discours	*Talk, speech, speaking, discourse*	كلام
Participation	*Participation*	مشاركة
Particularisation, spécification	*Particularization, specification*	تخصيص
Particulier	*Particular*	خاص
Particulier	*Particular*	خصوص
Particulier, essentiel, subjectif	*Particular, essential, subjective*	ذاتي
Particulières	*Particulars*	جزئيات
Partie, fraction	*Part, fraction*	جزء
Partisans de la théologie	*People of dogmatic theology*	أهل الكلام
Partisans du panthéisme, adeptes du panthéisme	*People of pantheism*	أهل الحلول
Patience, endurance, force de l'âme	*Patience, endurance, spiritual power*	صبر
Patronnés, gouvernés, sujets	*Governed people, subjects*	رعيّة
Pauvres	*Poors*	فقراء
Pauvres, misérables, nécessiteux	*Poors, miserables, helpless*	مساكين
Pauvreté, indigence	*Poverty, indigence*	فقر
Pèlerinage	*Pilgrimage*	حج
Percepteurs des finances	*Collector of taxes*	جباة الأموال
Perception intelligible	*Intelligible perception*	إدراك عقلي
Permis, licite	*Permissibles, lawful, licit*	مباحات
Permission, licence	*Permission, license*	إجازة
Personne, individu	*Person, individual*	شخص
Pertinence de l'acte	*Goodness of act*	حسن الفعل
Pierres tombales	*Tombstones, gravestones*	مشاهد

Piété, dévotion	*Piety, devotion*	تقوى
Piété, dévotion	*Piety, devoutness*	ورع مشروع
Pillage	*Plundering, looting*	نهْبة
Poétique	*Poetic*	شعري
Pôle, chef soufi	*Pole, master in sufism*	قطب
Politique	*Politics*	سياسة
Politique religieuse	*Religious politics*	سياسة دينيّة
Polythéisme, idolâtrie	*Polytheism, idolatry*	شرك
Position ou rang d'un émir ou d'un prince	*Position or rank of an emir or prince*	إمارة
Possibilité, potentialité	*Possibility, potentiality*	إمكان
Possibilité spécifique	*Specific possibility*	إمكان ذاتي
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Post-éternité	*Post-eternity*	أبد
Pouvoir, capacité, aptitude	*Power, capability, capacity*	قدرة
Pratique du culte, exécution	*Practice of religious duties, execution*	أداء
Pré-éternité	*Pre-eternity*	أزل
Préemption, priorité	*Preemption, priority*	شفعة في عقار
Préfets des affaires	*Governors of the affairs*	ولاة الأمور
Préfets des finances	*Governors of the money*	ولاة الأموال
Prémisses du syllogisme	*Syllogism's premises*	مواد القياس
Prémisses du syllogisme démonstratif	*Premises of demonstrative syllogism*	مواد القياس البرهاني
Prêt, emprunt	*Loan*	عرية
Preuve, argument	*Proof, argument*	حجة
Preuve, argumentation, raisonnement	*Proof, argumentation, reason*	برهان
Preuve de la raison	*A proof of the reason*	دليل العقل
Preuve évidente, témoignage	*Evident proof, testimony*	بيّنة
Preuve, signe, argument	*Proof, sign, argument*	دليل
Preuves, arguments	*Proofs, arguments*	أدلة
Preuves par ouï-dire	*Auditory proofs*	أدلة سمعية

Preuves rationnelles	*Rational proofs*	أدلة عقلية
Préventif, prohibitif, entrave	*Inhibitive, prohibitive, preventive*	مانع
Prière	*Prayer*	صلاة
Prière de bon conseil	*Prayer for good council*	استعاذة
Prière pour obtenir de la pluie, hydropisie, hydrocéphalie	*Pray for the rain, dropsy, hydrocephalus*	استسقاء
Princes, chefs, commandeurs, gouverneurs	*Princes, chiefs, commanders, governors*	أمراء
Principe, racine, fondement	*Principle, origin, fundamental*	أصل
Principes de la jurisprudence	*Principles of jurisprudence*	أصول الفقه
Principes de la religion	*Principles of religion*	أصول الدين
Principes de l'Islam	*Principles of Islam*	أصول الإسلام
Prix, valeur, cours	*Price, rate, quotation*	سِعْر
Probabilités	*Probabilities*	ممكنات
Probité, piété, intégrité	*Probity, piety, integrity*	صلاح
Procession, cortège	*Procession, circumambulation*	طواف
Procuration, mandat	*Procuration, mandate*	وكالة
Prohibition, interdiction	*Prohibition, forbidding*	نهي
Prononciation, articulation, terme	*Pronunciation, articulation, term*	لفظ
Prophète	*Prophet*	نبي
Prophète, messager	*Prophet, messenger*	رسول
Prophétie	*Prophecy*	نبوّة
Propos, discours	*Saying, speech*	قول
Proposition disjonctive	*Disjunctive proposition*	منفصلة
Proposition indéfinie	*Indefinite proposition*	مهملة
Proposition universelle	*Universal proposition*	قضية كلية
Propositions	*Propositions*	قضايا
Propositions certaines	*Certain propositions*	قضايا يقينية
Propositions intuitives	*Intuitive propositions*	حدسيات
Propositions, prémisses admises, reçues	*Accepted, received propositions, premises*	مقبولات

Exemption, abstraction, (rejet de tout attribut des créatures)	*Exemption, abstraction, (refusal of all attributes of creatures)*	تنزيه
Exigences	*Requirements*	لوازم
Existence possible, succession	*Possible existence, succession*	باء وفاء
Expérience	*Experience*	تجربة
Explication, interprétation, exégèse	*Explication, interpretation, exegesis*	تفسير

F

Faculté, aptitude	*Faculty, aptitude*	ملكة
Faits extraordinaires, surnaturels	*Extraordinaries, supernaturals*	خوارق
Faits, preuves	*Facts, proofs*	أواسط
Fausses prémisses, prémisses doxiques	*False premises, doxical premises*	وهميات
Félicitation, congratulation	*Felicitation, congratulation*	تهنئة
Fidélité, honnêteté, intégrité	*Faithfulness, honesty, integrity*	أمانة
Foi, croyance	*Faith, belief*	إيمان
Fonction religieuse, récompense	*Religious function, recompense*	حِسْبَة
Fondement de la foi	*Principle of faith*	أصل الإيمان
Forme, figure, image	*Form, figure, image*	صورة
Forme grammaticale, forme	*Grammatical form, form*	صيغة
Formes	*Forms*	صيغ
Fraternité, amitié, union	*Fraternity, union*	مؤاخاة
Fraude, escroquerie	*Cheating, swindle*	تدليس

G

Garde	*Custodianship*	ولاية
Général	*General*	عام
Général et particulier	*General and particular*	عام وخاص
Général, universel	*General, universal*	كلي
Généralité, universalité	*Generality, universality*	عموم
Générosité	*Generosity*	سخاء

Genre, espèce	*Genus, species*	جنس
Genre et différence spécifique	*Genus and specific difference*	جنس وفصل
Genre général	*General genus*	جنس عام
Gens, humains	*People, mankind*	ناس
Géométrie	*Geometry*	علم الهندسة
Gloire et puissance, honneur	*Glory and power, honour*	عزة
Gouverneur	*Governor*	راعٍ
Gouverneur	*Governor*	والٍ
Gouverneur, soutien	*Governor, supporter*	وليّ
Gouverneurs	*Governors*	ولاة
Guerre	*War*	حرب
Guerre sainte, lutte contre les désirs	*Holy war, struggle against desires*	جهاد

H

Hadith raconté par une référence	*Hadith narrated by one reference*	خبر رواه واحد
Hadith (tradition du Prophète)	*Hadith (prophetic tradition)*	حديث
Haschisch, cannabis	*Hashish, cannabis*	حشيشة
Hérésies	*Heresies*	بدع
Hérétique	*Heretic, offender*	مُبتدِع
Hérétique, manichéen, incroyant	*Heretic, manichean, unbeliever*	زنديق
Héritier	*Heir*	وارِث
Homme	*Human being*	إنسان
Homme civilisé	*Civilized man*	إنسان مدني
Homme des ténèbres	*Chief of darkness*	غاسق
Homme, être humain	*Man, human being*	عبد
Hommes doués d'intelligence	*The wise and knowledgeable men*	مستدل
Homonymie	*Homonymy*	اشتراك
Hostilité, animosité	*Enmity, animosity*	عداوة
Humidité	*Humidity*	رطوبة
Hylé, matière	*Hyle, matter*	هيولى
Hypocrisie	*Hypocrisy*	نفاق أصغر

Hypothétique conjonctif (modus ponendo-ponens)	*Hypothetical conjunctive*	شرطي متصل
Hypothétique disjonctif (modus tollendo-ponens et ponendo-tollens)	*Hypothetical disjunctive*	شرطي منفصل

I

Idées, analogue, identique	*Ideals, analogous, identical*	مثل
Idées platoniciennes	*Platonic ideals*	مُثل أفلاطونية
Identique, le même	*Identical, the same*	هو هو
Idéologie, dogme	*Ideology, dogma*	عقيدة
Idole	*Idol*	طاغوت
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Ignorance complexe	*Complex ignorance*	جهل مركّب
Ijtihād, (jugement indépendant), jurisprudence	*Ijtihād, (independent judgment), jurisprudence*	إجتهاد
Illusion et imagination	*Illusion and imagination*	وهم وخيال
Imagination	*Imagination*	ملك
Imaginations, fictions	*Imaginations, fictions*	متخيّلات
Imam	*Imam*	إمام
Imamat	*Imamat*	إمامة
Imitation, acceptation aveugle d'un enseignement donné	*Imitation, a blind acceptation of a given assignment*	تقليد
Impératif, ordre	*Imperative, order*	أمر
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمن
Impossible	*Impossible*	ممتنع
Imposteurs, hypocrites	*Hypocrites*	منافقون
Incarnation, panthéisme	*Incarnation, pantheism*	حلول
Inceste	*Incest*	محرمات بالصهر
Inceste	*Incest*	محرمات بالنسب
Inconnaissable, invisible	*Unknown, invisible*	غيب

Indéterminé, nom indéfini	*Undetermined, indefinite noun*	نكرة
Induction, investigation	*Induction, investigation*	استقراء
Inertie, immobilité	*Stillness, immobility*	سكون
Infaillibilité des Prophètes	*Infallibility of Prophets*	عصمة الأنبياء
Infaillibilité, vertu, chasteté	*Infallibility, virtue, chastity*	عصمة
Inférence, recherche de preuves	*Inference, research for proofs*	استدلال
Infidélité, athéisme	*Infidelity, atheism*	كفر
Information, attribut, prédicat	*Information, attribute, predicate*	خبر
Inhérence, corrélation	*Inherence, correlation*	طرد
Inhérence et exclusion	*Inherence and exclusion*	طرد وعكس
Iniquité, injustice, oppression	*Wronging, injustice, oppression*	ظلم
Iniquités	*Iniquities*	مظالم
Injuste, inique	*Unjust*	ظالم
Intellect agent	*Agent intellect*	عقل فعّال
Intellects	*Intellects*	عقول
Intention	*Intention*	قصد
Intention, dessein	*Intention, purpose*	نيّة
Intercession, médiation	*Intercession, mediation*	شفاعة
Intermédiaire, moyen	*Intermediary, means*	واسطة
Interprétation, herméneutique	*Interpretation, hermeneutics*	تأويل
Intuitif	*Intuitive*	حدسي
Intuition	*Intuition*	حدس
Invocation, prière, appel	*Invocation, prayer, call*	دعاء
Islam	*Islam*	إسلام

J

Jeu	*Gambling*	ميسر
Jeunesse, noblesse, magnanimité	*Youth, nobleness, magnanimity*	فتوة
Jouissance, plaisir	*Enjoyment, pleasure*	لذة
Juge	*Judge*	قاضٍ
Jugement basé sur un antécédent	*Antecedent judgment*	استصحاب

Jugement, verdict, attribution	*Judgment, verdict, attribution*	حُكْم
Juges	*Judges*	قضاة
Juste, impartial, équitable	*Just, impartial*	عادل
Justice	*Justice, fairness*	عدل
Justice, équité	*Justice, equity*	عدالة

L

Laideur, méchanceté, insolence	*Ugliness, nastiness, insolence*	قبح
Lecture	*Reading*	تلاوة
Lecture, récitation (du Coran)	*Reading, recitation (of Koran)*	قراءة
Lettre, phonème	*Letter, phoneme*	حرف
Lettres, particules	*Letters, particles*	حروف
Limité	*Limited*	مقيد خاص
Limité, défini	*Limited, definite*	محدود
Localisé	*Localized*	متحيّز
Logique	*Logic*	منطق
Loi religieuse, droit musulman	*Religious law, divine law*	شرع
Loyer, bail	*Lease, fee*	إجارة
Lumière	*Light*	نور
Lustration pulvérisée	*Pulverized lustration*	تيمّم
Lutte des hérétiques	*Fighting the disbelievers*	قتال الكفار

M

Mage	*Magi*	مجوس
Magie, sorcellerie	*Magic, witchcraft*	سحر
Magnats, pôles	*Magnates, poles*	أقطاب
Mal	*Evil*	شر
Mariage, contrat de mariage	*Marriage, contract of marriage*	نكاح
Mariage de jouissance	*Temporary pleasure marriage*	نكاح المتعة
Marque, signe	*Mark, sign*	علامة

Masturbation, onanisme	*Masturbation, onanism*	استمناء
Matière, substance	*Matter, substance*	مادة
Mauvais augure	*Evil omen*	طيرة
Médiations	*Mediations*	وسائط
Mensonges, faussetés	*Untruths, lies*	كذب
Merveilleux, prodigieux	*Marvellous, supernatural*	خارق
Messager	*Messenger*	مبين
Meurtre, tuerie, homicide	*Killing*	قتل
Miracle, faveur exceptionnelle	*Miracle, exceptional favour*	كرامة
Miracle, supra-naturel	*Miracle, supernatural*	معجزة
Miracles, prodiges	*Miracles, prodigies*	آيات
Mobahiyya (secte)	*Mobahiyya (sect)*	مباحية
Mois solaire	*Month (Calendar)*	شهر شمسي
Monde, univers, cosmos	*World, universe, cosmos*	عالم
Moniteur	*Monitor*	عريف
Monothéisme, union, unicité	*Monotheism, union, unicity*	توحيد
Mosquées	*Mosques*	مساجد
Mot, verbe, logo	*Word, verb, logo*	كلمة
Motion, mouvement	*Motion, movement*	حركة
Mouvements	*Movements*	حركات
Moyen	*Means*	وسط
Moyen terme	*Middle term*	حد أوسط
Moyen, voie	*Mean, way*	وسيلة
Musulmans orthodoxes	*The Sunnites*	أهل السنّة
Mutakallimun (théologiens)	*Moutakallimoun (theologians)*	متكلمون
Mysticisme, soufisme	*Mysticism, sufism*	صوفية

N

Narration du Hadith	*Narration of Hadith*	رواية الحديث
Nature, caractère	*Nature, character*	طبيعة
Nature, instinct	*Nature, instinct*	فطرة

Naturelle	*Natural*	طبيعية
Néant, non-être	*Nothingness, non-being*	عدم
Nécessité, implication	*Necessity, exigency, implication*	لزوم
Nécessité, obligation	*Necessity, obligation*	وجوب
Négation conjonctive	*Conjunctive negation*	مانعة الجمع
Nobles, élus, réformateurs	*Nobles, chosen, reformers*	نجباء
Noesis	*Noesis*	علم بالشيء
Nom	*Name, noun*	اسم
Nom générique	*Genus noun*	اسم الجنس
Nombre, chiffre	*Number, numeral*	عدد
Nombres nombrants	*Absolute numbers*	أعداد مجرّدة
Noms	*Names*	أسماء
Noms équivoques	*Equivocal nouns*	أسماء مشكّكة
Noms et attributs	*Names and attributes*	أسماء وصفات
Non-être	*Non-being*	معدوم
Novice, aspirant, disciple	*Novice, adherent, disciple*	مريد

O

Obéissance, soumission	*Obedience, submission*	طاعة
Objets sensibles	*Sensible objects*	حسّيات
Obligation, charge	*Obligation, charge*	تكليف
Obligation de faire le bien et interdiction de faire le mal	*Enjoin good and forbid evil*	أمر بالمعروف ونهي عن المنكر
Obligatoire, de force	*Compulsory, forcibly*	قسرية
Oeuvre surérogatoire	*Supererogatory work*	نافلة
Opposition	*Opposition*	معارضة
Optimum, optimal	*Optimum, optimal*	أمثل
Oraison fervente	*Fervent speech*	مناجاة
Oraisons, louanges, glorifications	*Orations, praises, glorifications*	أذكار
Ordre de la génération	*Order of generation*	أمر التكوين

Orthodoxie dans l'Islam	*The orthodox, true religion*	حنيف

P

Panthéisme	*Pantheism*	حلولية
Parallaxe, différence	*Parallax, difference*	اختلاف
Pardon courtois	*Gracious forgiveness*	صفح جميل
Parole de Dieu	*God's word*	كلام الله
Parole, propos, dire, discours	*Talk, speech, speaking, discourse*	كلام
Participation	*Participation*	مشاركة
Particularisation, spécification	*Particularization, specification*	تخصيص
Particulier	*Particular*	خاص
Particulier	*Particular*	خصوص
Particulier, essentiel, subjectif	*Particular, essential, subjective*	ذاتي
Particulières	*Particulars*	جزئيات
Partie, fraction	*Part, fraction*	جزء
Partisans de la théologie	*People of dogmatic theology*	أهل الكلام
Partisans du panthéisme, adeptes du panthéisme	*People of pantheism*	أهل الحلول
Patience, endurance, force de l'âme	*Patience, endurance, spiritual power*	صبر
Patronnés, gouvernés, sujets	*Governed people, subjects*	رعيّة
Pauvres	*Poors*	فقراء
Pauvres, misérables, nécessiteux	*Poors, miserables, helpless*	مساكين
Pauvreté, indigence	*Poverty, indigence*	فقر
Pèlerinage	*Pilgrimage*	حج
Percepteurs des finances	*Collector of taxes*	جباة الأموال
Perception intelligible	*Intelligible perception*	إدراك عقلي
Permis, licite	*Permissibles, lawful, licit*	مباحات
Permission, licence	*Permission, license*	إجازة
Personne, individu	*Person, individual*	شخص
Pertinence de l'acte	*Goodness of act*	حسن الفعل
Pierres tombales	*Tombstones, gravestones*	مشاهد

Piété, dévotion	*Piety, devotion*	تقوى
Piété, dévotion	*Piety, devoutness*	ورع مشروع
Pillage	*Plundering, looting*	نهْبة
Poétique	*Poetic*	شعري
Pôle, chef soufi	*Pole, master in sufism*	قطب
Politique	*Politics*	سياسة
Politique religieuse	*Religious politics*	سياسة دينيّة
Polythéisme, idolâtrie	*Polytheism, idolatry*	شرك
Position ou rang d'un émir ou d'un prince	*Position or rank of an emir or prince*	إمارة
Possibilité, potentialité	*Possibility, potentiality*	إمكان
Possibilité spécifique	*Specific possibility*	إمكان ذاتي
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Post-éternité	*Post-eternity*	أبد
Pouvoir, capacité, aptitude	*Power, capability, capacity*	قدرة
Pratique du culte, exécution	*Practice of religious duties, execution*	أداء
Pré-éternité	*Pre-eternity*	أزل
Préemption, priorité	*Preemption, priority*	شفعة في عقار
Préfets des affaires	*Governors of the affairs*	ولاة الأمور
Préfets des finances	*Governors of the money*	ولاة الأموال
Prémisses du syllogisme	*Syllogism's premises*	مواد القياس
Prémisses du syllogisme démonstratif	*Premises of demonstrative syllogism*	مواد القياس البرهاني
Prêt, emprunt	*Loan*	عرية
Preuve, argument	*Proof, argument*	حجة
Preuve, argumentation, raisonnement	*Proof, argumentation, reason*	برهان
Preuve de la raison	*A proof of the reason*	دليل العقل
Preuve évidente, témoignage	*Evident proof, testimony*	بيّنة
Preuve, signe, argument	*Proof, sign, argument*	دليل
Preuves, arguments	*Proofs, arguments*	أدلة
Preuves par ouï-dire	*Auditory proofs*	أدلة سمعية

Preuves rationnelles	*Rational proofs*	أدلة عقلية
Préventif, prohibitif, entrave	*Inhibitive, prohibitive, preventive*	مانع
Prière	*Prayer*	صلاة
Prière de bon conseil	*Prayer for good council*	استعاذة
Prière pour obtenir de la pluie, hydropisie, hydrocéphalie	*Pray for the rain, dropsy, hydrocephalus*	استسقاء
Princes, chefs, commandeurs, gouverneurs	*Princes, chiefs, commanders, governors*	أمراء
Principe, racine, fondement	*Principle, origin, fundamental*	أصل
Principes de la jurisprudence	*Principles of jurisprudence*	أصول الفقه
Principes de la religion	*Principles of religion*	أصول الدين
Principes de l'Islam	*Principles of Islam*	أصول الإسلام
Prix, valeur, cours	*Price, rate, quotation*	سِعْر
Probabilités	*Probabilities*	ممكنات
Probité, piété, intégrité	*Probity, piety, integrity*	صلاح
Procession, cortège	*Procession, circumambulation*	طواف
Procuration, mandat	*Procuration, mandate*	وكالة
Prohibition, interdiction	*Prohibition, forbidding*	نهي
Prononciation, articulation, terme	*Pronunciation, articulation, term*	لفظ
Prophète	*Prophet*	نبي
Prophète, messager	*Prophet, messenger*	رسول
Prophétie	*Prophecy*	نبوّة
Propos, discours	*Saying, speech*	قول
Proposition disjonctive	*Disjunctive proposition*	منفصلة
Proposition indéfinie	*Indefinite proposition*	مهملة
Proposition universelle	*Universal proposition*	قضية كلية
Propositions	*Propositions*	قضايا
Propositions certaines	*Certain propositions*	قضايا يقينية
Propositions intuitives	*Intuitive propositions*	حدسيات
Propositions, prémisses admises, reçues	*Accepted, received propositions, premises*	مقبولات

Propositions universelles	*Universal propositions*	قضايا كلية
Pudeur, décence	*Decency*	حياء
Puissance, force	*Power, strength, force*	قوّة
Purification, raffinement	*Purification, refinement*	تهذيب

Q

Quadariyya (secte), doctrine du libre-arbitre	*Quadariyyat (sect), doctrine of free will*	قدرية
Qualités, attributs	*Qualities, attributes*	صفات
Quantité	*Quantity*	كمية
Quantité continue ou discontinue	*Continuous or discontinuous quantity*	كم متصل أو منفصل
Quid? Qui est-ce?	*Quid? what is it?*	ما هو
Quiddité de la chose	*Quiddity, essence of things*	ماهية الشيء
Quiddité, essence	*Quiddity, essence*	ماهية

R

Raison cosmique	*Cosmic reason*	عقل الكل
Raison, intellect	*Reason, intellect*	عقل
Raison, intellect	*Reason, intellect*	معدن
Raison universelle (logos)	*Universal reason (logos)*	عقل كلي
Raisonnable, locuteur	*Reasonable, speaker*	ناطق
Raisonnement par analogie	*Reasoning by analogy*	قياس التمثيل
Raisonnement par analogie, représentation, assimilation	*Reasoning by analogy, representation, assimilation*	تمثيل
Rebelle, musulmans révoltés contre l'Imam	*Outlaw, one who defies religious unanimity*	باغٍ
Rebelle, musulmans révoltés contre l'Imam	*Outlaw, one who defies religious unanimity*	عادي

Récitation du Coran	*Recitation of the Koran*	تلاوة القرآن
Récompense, allocation, indemnité	*Reward, allowance, factorage*	جعالة
Récompense et punition	*Reward and punishment*	ثواب وعقاب
Reconnaissance, louange, remerciement	*Praise, thanking*	حمد
Règles juridiques	*Juridical rules*	أحكام شرعية
Relation, adjonction	*Relation, adjunction*	إضافة
Religion	*Religion*	دين
Religion de l'Islam	*Islamic religion*	دين الإسلام
Renégat, apostat	*Renegade, apostate*	كافر، مرتد
Repos après génuflexion	*Rest after genuflection*	تراويح
Réprimande, punition corporelle	*Reprimand, a physical punishment*	تعزير
Requêtes divines	*Divinely requests*	مطالب إلهية
Résignation, patience	*Contentment*	صبر جميل
Ressemblant, semblable	*Similar, alike*	متشابه
Ressources, fortunes, vivres, subsistance	*Resources, provisions, fortunes, subsistence*	رزْق
Retraite spirituelle	*Spiritual retreat from the world*	إعتكاف
Rhétorique	*Rhetoric*	خطابة
Richesse, opulence	*Richness*	غنى
Risque, péril	*Risk, peril*	غرر

S

Sans effet	*Without effect*	عدم عكس
Savoir impératif	*Knowledge by obligation*	علم بالاضطرار
Savoir intelligible	*Intelligible knowledge*	علم أعلى
Savoir nécessaire	*Necessary knowledge*	علم ضروري
Savoir, science, connaissance	*Knowledge, science, understanding*	علم
Science naturelle	*Natural science*	علم طبيعي
Science universelle	*Universal science*	علم كلي
Sciences	*Sciences*	علوم

Secours	*Succor*	غوث
Secte qui professe l'anthropomorphisme	*Anthropomorphist (sect)*	مشبّهة
Sens, concepts	*Meanings, concepts*	معانٍ
Sens du Coran	*Meanings of the Koran*	معاني القرآن
Sens, sensation	*Sense, sensation*	حس
Sens, signification, concept	*Meaning, significance, concept*	معنى
Sensation	*Sensation*	إحساس
Séparation	*Separation*	فرقة
Serment	*Oath*	يمين
Serment, prestation de serment	*Oath, taking the oath*	حلف
Signe, effet	*Sign, effect*	أثر
Signe, indice	*Sign, evidence*	آية
Signifiant, preuve	*Signifier, proof*	دال
Signification du terme	*Significance of term*	دلالة اللفظ
Signifié	*Signified*	مدلول
Société, association, contrat	*Society, association, contract*	شركة
Soi-même, essence	*The self, essence*	عين
La somme, l'ensemble	*The sum, the set*	جملة
Sondage et division, dilemme	*Sondage and division, dilemma*	سبر وتقسيم
Sophisme	*Sophism*	سفسطة
Sorcellerie, magie	*Witchcraft, magic*	جبت
Souvenir, mention	*Remembering, mentioning*	ذكر
Spéculation, concurrence, échange	*Speculation, competition, exchange*	مضاربة
Substance, essence	*Substance, essence*	جوهر
Substances suprêmes	*Supreme substances*	جواهر عالية
Substituts, substitués	*Substitutes, substituted*	أبدال
Successeurs de Mohamet, Calife	*Successors of the Prophet, Caliph*	خليفة
Succession	*Succession*	تسلسل
Succession	*Succession*	تواتر
Sujet, décrit	*Subject*	موصوف

Sultan, empereur, autorité	*Sultan, emperor, authority*	سلطان
Les Sunnites en possession de la vérité	*The Sunnites, those who know the truth*	أهل الحق
Supplication, imploration	*Entreaty, supplication, beseeching*	توسل
Syllogisme	*Syllogism*	قياس
Syllogisme catégorique	*Categorical syllogism*	قياس حملي
Syllogisme conjonctif	*Conjunctive syllogism*	قياس اقتراني
Syllogisme démonstratif	*Demonstrative syllogism*	قياس برهاني
Syllogisme disjonctif	*Disjunctive syllogism*	قياس استثنائي
Syllogisme logique	*Logical syllogism*	قياس منطقي
Syllogisme par analogie	*Syllogism by analogy*	تنقيح المناط
Syllogisme par la cause	*Syllogism of the cause*	قياس العلة
Syllogisme rhétorique	*Rhetorical syllogism*	قياس خطابي
Syllogisme universel	*Universal syllogism*	قياس كلي
Syllogismes	*Syllogisms*	أقيسة
Synthèse	*Synthesis*	تخليق

T

Le tabernacle des Anges	*The tabernacle of Angels*	عالم الملكوت
Table divine, table préservée	*Divine tablet, preserved tablet*	لوح محفوظ
Taxation, tribut, imposition	*Taxation, tribute, imposition*	فيْء
Taxation, tribut, imposition	*Taxation, tribute, imposition*	مال الفَيْء
Taxe, aumône, pureté, dîme	*Alms tax, charity tax, purity, dime*	زكاة
Temps	*Time*	زمان
Terme	*Term*	حد لفظي
Terme, définition	*Term, definition*	حد
Termes	*Terms*	ألفاظ
Testament, legs	*Will, legacy*	وصية
Textes, écritures, lettres	*Texts, scripts, letters*	نصوص
Thaumaturgies	*Thaumaturgies (wonders)*	كرامات
La théodicée	*Divinity science*	علم إلهي
Théologie	*Theology*	فقه أكبر

Théorétique	*Theoretical*	نظري
Tout, universel	*All, universal*	كل
Tradition acceptable	*An acceptable Hadith*	حسن
Tradition prophétique mal enchaînée	*Tradition without continuous reference to the Prophet*	منقطع
Tradition prophétique où manque un des narrateurs	*Prophetic tradition where one of the narrators is missing*	مرسل
Traduction et explication	*Translation and explication*	ترجمة وتفسير
Transcendants	*Transcendents*	مفارقات
Transfert d'une créance sur un tiers	*Transference of a debt to a third*	حوالة
Transmission, transcription	*Transmission, transcription*	نقل
Tribut, capitation, taxe	*Tribute, capitation, tax*	جزية
Trône	*Throne*	عرش

U

Unicité	*Unicity, uniqueness*	وحدانية
Union, association	*Union, association*	إجتماع
Union, fusion	*Union, fusion*	اتحاد
Universaux	*Universals*	كليات
Universel naturel	*Natural universal*	كلي طبيعي
Universel rationnel	*Rational universal*	كلي عقلي
Usurpateur	*Extorter*	غاصب
Utilité	*Usefulness*	نفع

V

Vanité, invalidité	*Vanity, invalid*	باطل
Vente et achat, débit, échange	*Sale and purchase, exchange*	بَيْع
Vérification de la cause	*Verification of the cause*	تحقيق المناط
Vérité, réalité, droit, certitude	*Truth, reality, right, certainty*	حق
Vérité, véracité	*Truth, veracity*	صدق

Vérités, évidences, axiomes	*The true things, realities, axioms*	حقائق
Vertus	*Virtues*	فضائل
Vêtement	*Dress, clothes*	لباس
Vide, espace	*Vacuum, space*	خلاء
Vie, existence	*Life*	حياة
Vision	*Vision*	رؤية
Vision de Dieu	*Perception of God*	رؤية اللّه
Vision du Prophète	*Vision of the Prophet*	رؤية النبي
Visite des lieux saints	*Minor pilgrimage to (Mecca), omra*	عمرة
Visite du tombeau du Prophète	*Visiting the grave of the Prophet*	زيارة قبر النبي
Voeu	*Vow*	نذر
Voie orthodoxe	*Orthodox path*	صراط مستقيم
Voies du savoir	*Ways of science*	طرق العلم
Volontaire	*Voluntary*	إرادية
Volonté	*Will*	إرادة
Volonté de Dieu	*God's will*	إرادة اللّه
Voyage, départ, déplacement	*Journey, travel*	سفر

فهرس المصطلحات

ب

ش

ص

ض

ط

غ

ك

ن

ي